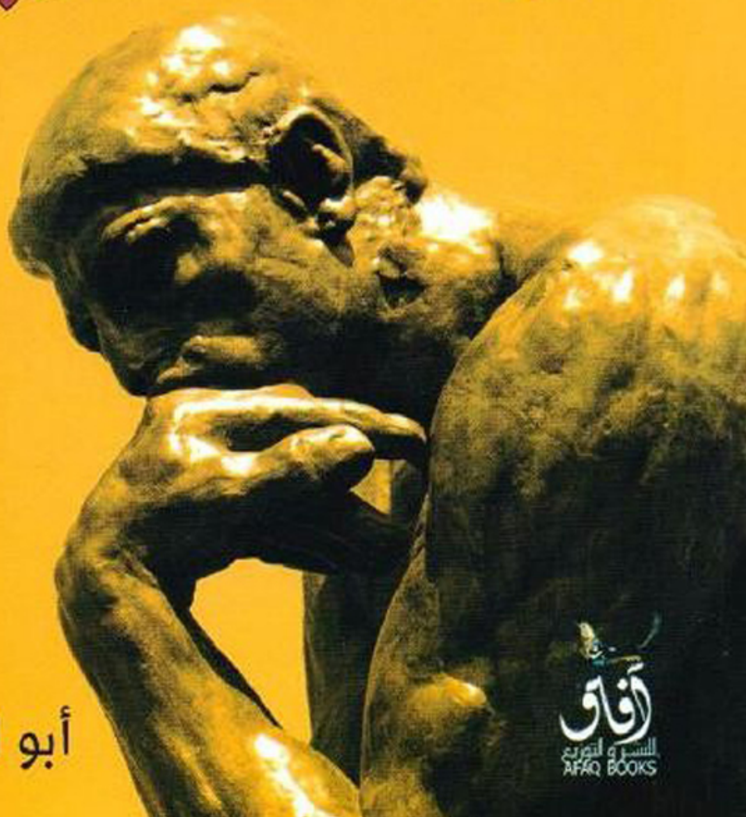
أ. وولف

فلسفة المحدثين والمعاصرين



ترجمة
أبو العلا عفيفي

فلسفة المحدثين والمعاصرين

أ. وولف

- المؤلف: أ. وولف
- العنوان: فلسفة المحدثين والمعاصرين
- ترجمة: د. أبو العلا عفيفي
- طبعة آفاق الأولى 2017
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المحرر العام: طارق هاشم

- Author : A. Wolf
- Title: Modern and Contemporary Philosophy
- Translated by: Abu Alalaa Afify
- Afaq·s first edition: 2017
- Cover Design by: Amr El Kafrawy
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- Genereal Editor: Tarek Hashim



رقم الإيداع:
٢٠١٦ / ٢٢٤١٥

الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977 - 765 - 076 - 2

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

فلسفة المحدثين والمعاصرين

تأليف

أ. وولف

أستاذ المنطق بجامعة لندن

نقله إلى العربية

د. أبو العلا عفيفي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

وولف، أ.

أ. وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ترجمة: أبو العلا عفيفي

ط1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2017

200 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 22415 / 2016

الترقيم الدولي 2 - 076 - 765 - 977 - 978

1 - الأدباء

2 - وولف، أ.

مقدمة المترجم

تُعتبر هذه الرسالة جزءًا متممًا للرسالة الأولى من كتاب خلاصة العلم الحديث التي عنوانها «عرض تاريخي للفلسفة والعلم»، فإن هذه تبتدئ من حيث تنتهي تلك. غير أن الأستاذ «وولف» مؤلف الرسالتين قد نحا في كل منهما نحوًا خاصًّا وتوخى غرضًا معينًا: فاتبع في الأولى طريقة العرض التاريخي لمسائل الفلسفة والعلم، ذاكرًا أهم الحركات الفلسفية والعلمية التي قامت في كل عصر، باحثًا العوامل التي ساعدت على قيامها أو على حبوطها، متتبعًا المذاهب الفلسفية والعلمية تتبعًا تاريخيًا، أو بعبارة أصح مصورًا لنا تطور التفكير البشري في ناحيته العلمية والفلسفية منذ أكثر

من خمسة وعشرين قرنًا، أي منذ بزغت شمس التفكير العلمي الفلسفي في أوروبا حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. أما رسالتنا فلم يكن للمؤلف بدٌّ من ترك طريقة العرض التاريخي فيها؛ لأن العصر الذي كتب عنه لا يتجاوز نصف قرن، ومثل هذا الزمن القصير لا يحتمل التقسيم إلى أدوار تاريخية ذات شأن. لذلك لجأ الأستاذ «وولف»- بعد مقدمة طويلة قيِّمة لخص فيها أمهات مسائل الفلسفة والطرقَ المختلفة التي عالج بها الفلاسفة حلَّ هذه المسائل- إلى وصف فلسفة المحدثين وأهم مميزاتها واتجاهاتها، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل مذهب خلاصات دقيقة مركَّزة عن عدد من الفلاسفة الذين يتمثل في فلسفاتهم ذلك الاتجاه، وقد بلغت عدة الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعة وثلاثين تتمثل فيهم النزعات الفلسفية والفلسفة العلمية في كل نواحيها وضروب نشاطها في أوروبا وأمريكا وأفريقيا الجنوبية.

ولئن كانت مسائل العلم قد عولجت في الرسالة الأولى مستقلة نوعًا ما عن مسائل الفلسفة، وذكر المؤلف قصة كل منهما إلى جانب الأخرى؛ مع الإيماء أحيانًا

إلى وجوه الارتباط أو وجوه الاختلاف بين الاثنين، فإننا في الرسالة الثانية نجد القصتين ممتزجتين إلى درجة لا نستطيع معها التمييز بين عناصرهما. والحق أن الفلسفة لم تتجه اتجاهًا علميًا بحتًا، بيولوجيا أو ميكانيكيًا أو كيميائيًا أو رياضيًا وتنصبغ بصبغة الناحية العلمية الخاصة التي تخضع لها إلا في العصر الأخير الذي هو موضوع هذه الرسالة. نعم اصطحب العلم والفلسفة زمنًا طويلًا، بل اتحدا وتعسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر، ولكن لم نعهد في تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة قامت على دعامات علمية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. أما الاتحاد الذي أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرية علمية خاصة قد أثرت في وجهة نظر الفيلسوف، بل لأنه لم تكن وضعت بعد حدود فاصلة بين العلوم القائمة على مناهج البحث التجريبي، والعلوم القائمة على النظر والعقل المجرد.

وإننا إذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب الروحية الواردة في هذه الرسالة، صح لنا القول بأن مذاهب المحدثين والمعاصرين هي نظريات فلسفية

علمية معًا مستندة إلى وجهات نظر علمية خاصة في التطور أو في تركيب المادة، أو في معنى الحياة، أو معنى الزمان والمكان وهكذا: وأن لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه.

ولقد كانت هذه الميزة نفسها من أكبر العوامل التي زادت في صعوبة نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربية، إذ كثرت فيها المصطلحات الفلسفية العلمية الحديثة التي لم تستقر بعد في لغاتها الأوروبية والتي لا يكاد يتعدى استعمالها الواضعين لها، وكلهم أحياء أو ممن ماتوا من عهد قريب، وهذه المصطلحات غريبة في لغاتها غير محدودة المفهوم، فمرادفاتها الجديدة في اللغة العربية أغرب وأقل تحديدًا. على أنني لم ألجأ إلى وضع مرادفات للاصطلاحات الإفرنجية في كل حالة، بل كثيرًا ما استعملت اصطلاحات عربية قديمة تعبر عن المعاني الجديدة أو تقرب منها بقدر الإمكان. وهذه الرسالة على قصرها جامعة لزبدة التفكير الفلسفي والعلمي القديم والحديث، إذ الحديث قائم أبدًا على التراث القديم، ويتبين لقارئها مدى نجاح أو إخفاق العقل البشري في

محاولته بشتى الأساليب حل المشكلة الأساسية التي نصب نفسه لحلها: أعني ما هي الحقيقة وما موقف الإنسان منها؟ غير أن المؤلف قد لجأ إلى طريقة الإيجاز والتركيز وقصر همه على ذكر النقط الأساسية في فلسفة كل فيلسوف؛ بل قد بالغ في هذا أحيانًا إلى درجة أن القارئ لا يكاد يظفر من خلاصاته بفكرة واضحة عن الفيلسوف الذي يكتب عنه. وهذه صعوبة ثانية نضيفها إلى سابقتها. ولكن المؤلف لم يدّع في الوقت نفسه أن رسالته أكثر من دليل يسترشد به طلاب الفلسفة ومحبوها في الرجوع إلى مطولات هذا العلم، ومقدمة أو مذكرة تحصر مسائل الفلسفة وحلولها وأهم النزعات فيها شأن كل مقدمة أو مذكرة.

ويجب ألا يفوتني هنا أن أذكر أن بعض الفلاسفة (وهم قليلون لحسن الحظ) ممن كتب عنهم المؤلف قد ذكروا أشياء للدين عليها مأخذ؛ إما لأنها تمس الأديان في صَميمها، أو أنها لم توضع في عبارات تتفق والروح التقليدية المشبعة بالاحترام والعطف عند معالجتهم بعض مسائل الدين معالجة فلسفية. أما الآخرون فمنهم من كان دينيًّا في اعتقاداته وشعوره إلى حد كبير. ونحن-

محافظة على الأصل، وتأدية لأمانة النقل - قد تركنا كل فيلسوف يتكلم عن نفسه ويشرح ما يقصده من فلسفته، وللقارئ أن يحكم له أو عليه.

هذا وقد راعينا في نقل هذه الرسالة المحافظة على الأصل بقدر المستطاع من غير أن نلتزم حرفية الترجمة التي كثيرًا ما تؤدي إلى استغلاق المعنى على القارئ، أو نذهب في التصرف في معانيه إلى الحد الذي يفسد عليه مراده، ونرجو أن نكون قد وفقنا أو قاربنا التوفيق في هذه المهمة.

مترجم الرسالة

أبو العلا عفيفي

القاهرة في ٢٣ صفر ١٣٥٥ هـ
١٤ مايو ١٩٣٦ م

فلسفة المحدثين والمعاصرين

الفصل الأول

تحديد الفلسفة

إن الرابطة القوية التي كانت في بادئ الأمر تربط الفلسفة بالعلوم قد انفصمت عراها بمضي الزمن لمَّا كثرت أنواع المعارف الإنسانية وتعددت نواحي تلك الكثرة فأدت تدريجيًّا إلى ضرورة توزيع المجهود العقلي وتوجيهه وِجْهات مختلفة؛ فلم يقف الأمر عند وضع حد فاصل بين الفلسفة والعلوم فحسب، بل إن العلوم نفسها قد تميزت أجزاؤها بعضها عن بعض، وتشعبت شعبًا كثيرة، وكذلك انقسمت الفلسفة إلى طائفة مختلفة من الدراسات. وعلى الرغم من هذا ظل بعض العلماء حتى أوائل القرن التاسع عشر يعتقد أن المعرفة الإنسانية وحدة لا تقبل التجزئة، وأن العلوم إن هي إلا فروع خاصة من الفلسفة. غير أن الحال لم تدم على ذلك طويلًا، فقد قُضِي على هذا الاعتقاد في غضون

ذلك القرن، وبدأ يظهر العداء الصريح بين العلم والفلسفة، وهو عداء ربما يرجع السبب الأكبر فيه إلى بعض الفلاسفة المثاليين من الألمان الذي بالغوا في تعدِّيهم على مسائل العلوم فأثاروا بذلك حنقًا عامًّا عند العلماء. ومن الغريب أنك تجد هذه الروح ظاهرة حتى في بلد كـأسكتلندا التي اشتهرت بأن كل رجل فيها فيلسوف؛ فتجد مثلًا عالمًا كبيرًا مثل لورد «كلفن» لا يخفي ازدراءه واحتقاره لفيلسوف مثل «إدوارد كِيرْد»، وهما أستاذان معًا في جامعة «جلاسجو». ولكن هذه العداوة قد تلاشت شيئًا فشيئًا، ودخل كثير من العلماء في زمرة الفلاسفة. أما اليوم فيوشك أن يُحْدث تدخل العلماء الحديثين في شؤون الفلسفة وتعديهم على مسائلها من الارتباك والصعوبات ما أحدثه تدخل الفلاسفة وتعديهم على مسائل العلوم منذ قرن مضى.

والذي يعنينا هنا إنما هو تقسيم الفلسفة إلى أقسام أو فروع مختلفة، وذكر بعض الشيء عن كل واحد من هذه الفروع لنمهد بذلك السبيلَ إلى جعل دراسة فلسفة المُحْدَثين والمعاصرين مفهومة بوجه عام.

للفلسفة ثلاثة فروع أساسية هي:

(١) «الأنطولوجيا» أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته.

(٢) «الإبستمولوجيا» أو نظرية المعرفة، أو دراسة المسائل

المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها.

(٣) «الأكسيولوجيا»، وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها، (ويراد بالقيم هنا الخير والجمال).

وقد يطلق اسم الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) على المبحثين الأولين، أي مبحثي الوجود والمعرفة معًا؛ ولكن قد يُتساهَل أحيانًا فيطلق اسم الميتافيزيقا على مبحث الوجود وحده، أو مبحث العلم وحده. ويدخل تحت فلسفة القيم فرعان: هما علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية، وهي البحث في المثل العليا أو المعايير التي يُقاس بها السلوك الإنساني؛ وعلم الجمال، أو فلسفة الجمال، وهي البحث في المثل العليا، أو المعايير التي يقاس بها الفن.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه؛ منها المنطق، وهو العلم الذي يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح. وللمنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها، بما فيها الفلسفة. ومن الفروع الأخرى للفلسفة «علم النفس»، أو دراسة الحياة العقلية؛ وقد استقل هذا العلم أخيرًا عن الفلسفة. ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة، مثل فلسفة القانون، وفلسفة الدولة وغير ذلك. وهذه في الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث

في أمهات مسائل القانون والسياسة ونحوهما؛ ولها ارتباط وثيق بهذه الأنواع من الأبحاث. أما الفروع الفلسفية التي لها صبغة عامة فهي الثلاثة الأولى: أي مبحث الوجود، ومبحث العلم، ومبحث القيم الآنفة الذكر. ومبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطرًا، إذ هو المحور الذي تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها؛ أما الفرعان الآخران فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معمياته. لذلك سنوجه أكبر اهتمامنا في المقال الآتي إلى الناحية الأنطولوجية للمذاهب الفلسفية التي يتناولها بحثنا؛ أما الناحيتان الأخريان فسنلم بهما إلمامًا بسيطًا. نعم إن بعض الفلاسفة الحديثين قد قصروا همهم على البحث في المسائل الأبستمولوجية، ولكن المقام هنا لا يسمح إلا ببحث القليل من هذه المسائل؛ كما أن المجال لن يتسع لذكر أي شيء عن الفلاسفة العديدين الذين عالجوا مسائل فلسفية خاصة؛ فإنه على الرغم من أهمية ما كتبوه في هذا الصدد لن نستطيع في هذه العجالة أن نوفي آراءهم حقها من الشرح والتعليق بحيث تتمثل أمام القارئ بصورة واضحة مشوقة. وليس في الإمكان أيضًا أن نحصر هنا جميع الآراء المختلفة التي ترجع في جوهرها إلى فكرة عن الوجود واحدة؛ ولهذا كان لا مناص لنا من إغفال بعض الأعلام المشهورين في عصرنا الحاضر. ومع كل ذلك فقد ذكرنا ما يربي على الأربعين فيلسوفًا ممن يمثلون الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ وهو عدد قد يرى

فيه مؤرخو الفلسفة في الأزمنة المقبلة شيئًا من السخاء إذا قاسوه بالعصر الذي نؤرخ له.



الفصل الثاني

مذاهب الفلسفة

للفلسفة مذاهب متعددة مختلفة، ومن الخطأ والتضليل أن ندخلها جميعًا تحت طائفة قليلة من الأسماء. نعم قد يجمل بنا أن نحصر الصفات المهمة التي تتميز بها المذاهب الفلسفية، غير أننا يجب ألا نقصر همنا على إدراك الفوارق الأساسية بين الفلسفات المختلفة، بل يجدر بنا أن نعلم أيضًا الفوارق النوعية التي تتميز بها المذاهب الفلسفية التي تنتمي إلى أصل واحد. وربما كانت أيسر طريقة لتوضيح أهم هذه الفوارق أن نشير بالإجمال إلى المسائل الرئيسية التي لا مناص للفلاسفة من مواجهتها أولًا، ثم نعقب على ذلك بذكر الأساليب الفلسفية المختلفة التي لجأ إليها الفلاسفة في حلّ كل مسألة من هذه المسائل في العصر الذي نحن بصدد الكلام فيه.

أ - مسائل الوجود وحلولها:

(١) ربما كان السؤال الآتي أول سؤال أثاره التفكير الفلسفي في الغرب، وهو: هل في الوجود، في قرار الأحداث الكونية المتغيرة، شيء ثابت؟ وقد انقسمت الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال إلى طائفتين؛ فمن قائل، وهم كثيرون في كل عصر من عصور الفلسفة، بوجود جوهر مّا وراء الأحداث المتغيرة التي تحدث في الكون؛ ومن منكر لحقيقة أي شيء غير الأحداث المتغيرة كما هي.

أما في عصرنا الحاضر، فبفضل النظرية الطبيعية الحديثة، أصبحت الفلسفة القائمة على القول بوجود الأحداث الكونية لا غير، أكثر شيوعًا من الفلسفة القائلة بوجود الجوهر. وللتفرقة بين الرأيين أطلقنا اسم «مذهب الوجود المتغير» على الأول واسم «مذهب الجوهر» على الثاني.

(٢) المسألة الثانية، ويمكن وضعُها في الصيغة الآتية، وهي: هل هناك حقيقة مطلقة واحدة، أم حقيقتان مختلفتان، أم حقائق متعددة؟ والأجوبة الممكنة عن هذا السؤال واضحة بينة؛ فإن بعض الفلاسفة يدينون بوجود حقيقة مطلقة واحدة، ويدين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين، في حين تعتقد طائفة ثالثة أن الحقائق كثيرة ومتعددة. ويسمى المذهب الأول: مذهب «وحدة الجوهر»، والثاني

مذهب «اثنينية الجوهر»، والثالث مذهب «تعدد الجوهر». وأول هذه المذاهب وثالثها أكثرها شيوعًا.

(٣) المسألة الثالثة، وهي: هل الحقيقة المطلقة كلها من نوع واحد؟ ومن البيّن أن أصحاب مذهب وحدة الجوهر يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب. أما أصحاب مذهب تعدد الجوهر فقد يقولون بالإيجاب كذلك وقد لا يقولون؛ فإن بعضهم مثلًا يعتقد بوجود كثرة من الأرواح كلها في جوهرها من نوع واحد، وينكرون حقيقة ما عداها؛ في حين يعتقد آخرون بوجود كثرة من الجواهر الفردة (الذرات) كلها في جوهرها من نوع واحد، وينكرون حقيقة ما عداها. ولنا أن نسمي كلا من هذين المذهبين بمذهب وحدة الكثرة، ولكن هناك طائفة أخرى من أصحاب التعدد يقولون بوجود كثرة من الحقائق المختلفة (أجسام وأرواح إلخ)، وهذا رأي يمكن تسميته بمذهب «تعدد الكثرة». وبديهي أن يُعَد مذهب «وحدة الجوهر» من مذاهب الوحدة.

(٤) المسألة الرابعة، وهي: كم عدد الصفات الأساسية (أو الصفات التي لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها) التي تتصف بها الحقيقة المطلقة (أو الحقائق المطلقة المتعددة)؟ فمن قائل بأنها صفة واحدة، وهذا مذهب «وحدة الصفات»؛ ومن قائل بأنها أكثر من صفة، وهو مذهب «تعدد الصفات». أما إذا اعتبرت الصفات الأساسية اثنتين

فقط فلا بأس من إطلاق اسم خاص هو «مذهب اثنينية الصفات» على هذا الرأي. وكل واحد من هذه الفوارق التي بين المذاهب يؤدي بنا طبعًا إلى فوارق أخرى بينها بحسب نوع الصفة أو الصفات الأساسية التي تتصف بها «الحقيقة المطلقة». فإن قيل مثلًا إن «الحقيقة» ليس لها إلا صفة واحدة هي العقل أو الشعور، سمي هذا الرأي «بالمذهب المثالي» أو «المذهب العقلي»، أو «المذهب الروحي»؛ أما لو أريد بهذه الصفة الفكر بوجه خاص، فيسمى المذهب: «بمذهب العقل العام»[1]. وإن أريد بالصفة الأساسية الإرادة سمي المذهب القائل بها «مذهب الإرادة». هذا، ويسمَّى المثاليون الذين يقولون بوحدة الجوهر «بأصحاب المثال المطلق»[2] والذين يقولون منهم بوجود كثرة جوهرية، يعرفون عادة بأصحاب «الكثرة الروحية» أو أصحاب «الذرات الروحية»[3]. أما الفلاسفة القائلون بأن الصفة الأساسية هي «المادة» فهم أصحاب المذهب المادي؛ وأولئك الذين يقولون هي «الطاقة» هم أصحاب مذهب الطاقة؛ والقائلون بأنها شيء يختلف عن

---

(١) وهو اصطلاح يطلق على أي مذهب فلسفي يقول بأن الصفة الأساسية للحقيقة هي الفكر، ويقترن هذا الاصطلاح عادة باسم هيجل أكثر من غيره من الفلاسفة. (المترجم).

(٢) فهم يقولون بوجود حقيقة جوهرية واحدة، ويعتبرون العقل دون غيره الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقيقة، ومن هؤلاء هيجل. (المترجم)

(٣) ومنهم «ليبنتز» يقولون إن الحقائق متعددة ويعتبرون العقل وحده الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقائق. (المترجم)

العقل وعن المادة، ولكنها شيء مقوم لهما معًا، هم أصحاب «الحياد»، ويسمى مذهبهم «مذهب الحياد» أو مذهب «الوحدة المحايدة».

(٥) المسألة الخامسة وهي: كيف ترتبط أجزاء «الحقيقة» أو صورها أو الوحدات التي تتألف منها؟. والآراء في هذا الموضوع أيضًا كثيرة والمذاهب متشعبة؛ فرأي ينكر وجود رابطة حقيقية بين الموجودات، أو بين الحوادث التي تجري في الكون، وينسب كل شيء إلى المصادفة والاتفاق؛ ويعرف هذا بمذهب «المصادفة». ورأي يقول بأن هناك قانونًا أو نظامًا منبثًا في جميع أنحاء الكون تجري الأمور بمقتضاه، وأن لا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة، ويعرف «بمذهب الضرورة». وهذا المذهب، كما ترى، يناقض المذهب السابق كل المناقضة. وهنالك مذهب آخر في الضرورة كثيرًا ما يخلط الناس خطأ بينه وبين المذهب الذي نتكلم عنه، وهو مذهب من يقولون إن كل ما يجري في الكون من حوادث إنما يصدر عن علل ضرورية خاضعة لقوانين المادة والحركة، وهو مذهب معروف بالمذهب «الميكانيكي» أو مذهب الجبر، أو النظرية الميكانيكية.

وبين المذهب الميكانيكي البحت (أو مذهب الجبر كما يسمى أحيانًا) ومذهب المصادفة البحتة مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هذين الطرفين، يقول أصحابها إن الحوادث الطبيعية إنما تظهر

إلى حد ما من تلقاء نفسها وإن في طبيعتها دائمًا النزوع إلى الظهور بصورة جديدة، وإن الإنسان حر مطلق التصرف في أفعاله. وتعرف هذه المذاهب بأسماء متعددة مثل المذهب الحيوي، ومذهب «التطور الإبداعي»، ومذهب «التطور الفجائي»، ونادرًا ما تسمى بمذهب الحرية، أو مذهب الاختيار. (وليلاحظ هنا أن هذه المذاهب الوسطى التي ذكرناها لا تنكر على أصحاب مذهب الضرورة ما يقولون به من وجود أساليب مختلفة للنظام في الكون، المعروف لنا منها وغير المعروف). أما مذهب «الغائية» فهو المذهب القائل بوجود غايات حقيقية أو مقاصد ترمي الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها- وهو يناهض من جهة مذهب الميكانيكيين الذين يقولون إن كل شيء له علة ثابتة مقدرة أزلًا؛ ويناهض من جهة أخرى آراء بعض الفلاسفة المثاليين الذين يقولون إن «الحقيقة المطلقة» حقيقة أزلية؛ وبذلك يصورون العالم في فلسفتهم بصورة جامدة لا تقبل التغيير ولا التبديل.

(٦) المسألة السادسة وتتلخص فيما يأتي: هل في الوجود أي موجود أو أي شيء تصدق عليه صفة الألوهية؟ ويجيب عن هذا السؤال قوم بأنهم لا علم لهم بذلك، ويعرف مذهبهم باللاأدرية، وينكر آخرون بتاتًا وجود أي موجود تصدق عليه هذه الصفة، وهؤلاء هم الملحدون؛ وإن كان الناس عادة يطلقون صفة الإلحاد إطلاقًا غير محدود بحسب أهوائهم ومشاربهم. أما المذاهب المثبتة لوجود الله

فالمشهور منها مذاهب المؤلهة بنوعيها- أي التي تنكر منها الشرائع السماوية المنزلة عن طريق الوحي والتي لا تنكر- ثم مذهب «وحدة الوجود». فالمؤلهة الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحي يعتقدون بوجود إله له ذات، خالق للإنسان والعالم مخالف لهما مع قربه منهما واتصاله بهما، في حين يتحاشى الآخرون- أي المنكرون للشرائع السماوية الوحي، وأصحاب مذهب «وحدة الوجود»، كلَّ نوع من أنواع التشخيص أو التجسيم أو التشبيه في صفات الله، وينزهونه عن كل هذا. وينفرد أصحاب «وحدة الوجود» بقولهم إن الله هو العالَم، ولهذا يصلون إلى قواعد أشبه بالقواعد العلمية.

(٧) المسألة الأخيرة: وهي خاصة إلى حد ما بمن يقولون بوجود ذات إلهية، وتتلخص فيما يأتي:

هل عالم الحقيقة نظام كوني واحد محكمٌ متصل الأجزاء، أم هل هناك عالم وراء الطبيعة مختلف عنها قادر على التدخل في نظامها؟ أما اللاأدرية والملاحدة فقد يرفضون النظر في هذه المسألة لأنهم لا يرون للسؤال معنى؛ ولأن الطبيعة في نظرهم هي الوجود الحقيقي. وقد يرفض النظر في هذه المسألة أيضًا بعض الفلاسفة المثاليين ممن ينكرون وجود عالم طبيعي مادي، وقد يرفضه آخرون غيرهم من المثاليين الملحدين.

ويُثبت المؤلهة جميعًا وجود موجود فوق الطبيعة، ولو أن بعضهم ينكر- كما أسلفنا- الوحي والمعجزات وخوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع القوانين الطبيعية المألوفة. وينكر أصحاب «وحدة الوجود» بتاتًا وجود أي شيء وراء الطبيعة أو العالم لأن العالم والله في نظرهم حقيقة واحدة. ويقرر بعض أتباع مذهب الواقع وجود إله في العالم، ولكنهم يقولون: إنه جزء من العالم أو قوة فيه، وليس شيئًا خارجًا عنه؛ ولهذا لا يقولون بوجود حقيقة أخرى وراء الطبيعة. أما الذين ينكرون وجود حقيقة وراء العالم الطبيعي، معتمدين في ذلك على أن الوجود الحقيقي وحدة نظامية محكمة، فيعرفون بالطبيعيين. وكثيرًا ما يخلط الكتَّاب بين مذهب الطبيعيين هؤلاء ومذهب آخر هو مذهب الماديين مع وجود فارق كبير بين المذهبين؛ لأن الطبيعيين لا ينكرون وجود العقل والروح والله، بينما ينكر أصحاب المذهب المادي (في أخص معانيه) هذه الثلاثة جميعها.

ب - مسائل المعرفة وحلولها:

(١) المسألة الأولى المتعلقة بما يسمى عادة «بالمعرفة الإنسانية» هي البحث عما إذا كان في إمكان العقل الإنساني معرفة أي شيء معرفة حقيقية على سبيل اليقين؛ وهو سؤال أجاب عنه الفلاسفة

الشاكُّون بالسلب [ولكنا يجب أن نفرق هنا بين مذهب الشاكين في إمكان الوصول إلى العلم من حيث هو، ومذهبي الشاكين واللاأدريين الذين يرتابون في إمكان وصول الإنسان إلى العلم بالله خاصة- أو بما يسمونه الحقيقة المطلقة- أو ينكرون وجود مثل هذا العلم بتاتًا].

ويقرب من مذهب الشاكين في العلم «مذهب الأسطوريين» إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يعد القصور في العلم خاصًّا بالعقل الإنساني، بل لازمًا من لوازم العقول من حيث هي، سواء أكانت عقولًا إنسانية أو فوق الإنسانية (إن وجدت). ويقرب منه أيضًا «مذهب العمليين» الذي يتلخص في أن الفارق الحقيقي بين نوعين من العلم ليس في أن أحدهما صحيح والآخر فاسد، بل هو أن أحدهما منتج عمليًا ونافع والآخر مضلل وضار؛ ويصح وصف العلم النافع بأنه صحيح، والضار بأنه فاسد. ونحن إذا قارنا «الأسطوريين» «بالعمليين» وجدنا مشرب الطائفتين واحدًا على وجه التقريب، بل وجدنا الأولين منهم يجاهرون في صراحة وجرأة بالقول بأن الاعتقادات- حتى ظاهرة البطلان منها- قد يكون لها قيمة عملية في الحياة، وأن هذه القيمة العملية هي كل ما يعنيهم أمره.

والرأي القائل بإمكان المعرفة هو رأي الأدريين- وهو اصطلاح نادر الاستعمال في الفلسفة لأن الأدرية لها فروع كثيرة تختلف

باختلاف وجهة نظر كل منها في المسألة التي سنوردها بعد هذه؛ ولذلك شاع في الفلسفة أسماء فروع المذهب «الأدري» لا «الأدرية» نفسها.

(٢) المسألة الثانية: (وهي مسألة لا تعلق لها طبعًا بالفروع المختلفة لمذهب الشك)، ويمكن وضعها في الصيغة الآتية: كيف ترتبط العمليات العقلية- التي ندرك بها الأشياء- بالأشياء ذاتها، (أي بالأشياء المعلومة)؛ أو بالعكس كيف ترتبط الأشياء المعلومة بالعلم؟ وقد اختلفت الفلاسفة في هذا الموضوع على ثلاثة مذاهب: الأول مذهب التجريد[1]. ويقول أصحاب هذا المذهب: إن العقل تصل إليه آثار حسية من العالم الخارجي لا يدري كنهها على ما هي عليه، ولكنه في حالة إدراكه لهذه الآثار يخلع

---

(١) وهو في الأصل مذهب عمانويل كانط الذي يقول إن علمنا بالأشياء لا يستمد من إدراكاتنا الحسية لهذه الأشياء، بل إن العقل المجرد بما لديه من المعاني البديهية البحتة المستقلة عن التجربة، يؤلف من مجموعة التجارب الحسية الواصلة إليه من شيء ما فكرة عامة عن هذا الشيء، بعض عناصر هذه الفكرة مستمد من التجربة، والبعض الآخر مستمد من هذه المعاني الأولية التي يعلمها العقل المجرد بطبيعته. فالعقل أداة تشكل الإحساسات وتخلق منها أفكارًا؛ وتشكل التجارب الحسية المختلطة وتخلق منها وحدة فكرية هي ما نطلق عليه اسم «الشيء». والبحث في وصول العقل إلى هذا هو ما يسميه كانط باسم Transcendentalism ويقصد بذلك البحث فيما وراء الإحساسات والتجارب كما يتبين من عبارته الآتية: «أقول إن المعرفة تتجاوز الحس إذا كانت تتعلق بإدراكات العقل الأولية للأشياء أكثر من تعلقها بالأشياء ذاتها» راجع كتابه: «نقد العقل المجرد» (Critique of Pure Reason) ص ١٠. (المترجم).

عليها من لدنه صورًا خاصة، مثل وضعها الزماني والمكاني والعلِّي. (ويعرف هذا المذهب أيضًا بالمذهب النقدي، وبالمذهب المثالي النقدي).

المذهب الثاني مذهب «المثال الوجودي»، ويقول أصحابه إن طبيعة كل شيء عقلية، بل إن وجودها نفسه يتوقف على عقلٍ مدرِك لها، أو كائن يعلمها، وليس من الضروري أن يكون ذلك العقل العقلَ الإنساني المحدود، بل العقل المطلق أو العقل العام.

الرأي الثالث، وهو رأي أصحاب النظرية القائلة بأن الأفكار صور الحقائق، ويتلخص في أن الموجودات على قسمين: معقولات (أو أفكار)، تستند في وجودها إلى العقل وتتكشف له مباشرة من غير وساطة؛ وذوات أو أعيان حسِّية مستقلة في وجودها عن العقل، ولا تتكشف له إلا بطريق غير مباشر، أو بالاستنتاج من عمليات عقلية تصل بين العقل والأشياء.

الرأي الرابع: وهو مذهب الواقعيين، وهو مذهب من يثبت للأعيان الخارجية وجودًا واقعيًا مستقلًا عن أي عقل يدركها، وأن العقل إنما يدركها إدراكًا مباشرًا على ما هي عليه بقدر طاقته. وهذا المذهب أكثر المذاهب المتقدمة أتباعًا، وله صور كثيرة يستحيل علينا تناولها هنا.

(٣) المسألة الثالثة من مسائل العلم هي البحث في طرق العلم أو

مناهجه.

للمعرفة، على الأقل، ثلاثة مناهج مختلفة قال بها الفلاسفة على تفاوت فيما بينهم، واختلاف كبير في الأهمية التي تراها كل طائفة منهم لمنهجها، فإن بعضهم يفضِّل أحد هذه المناهج والبعض الآخر يفضِّل غيره. فالتجريبيون مثلًا يعتبرون الحس أهم مصدر للمعرفة الحقيقية، والوضعيون يعتبرون التجربة المصدر الوحيد لكل معرفة، ويعارضون في أي نوع من أنواع النظر الميتافيزيقي. أما العقليون فينزلون العقل أعلى منزلة، ويبالغون في أهميته وأهمية كل استدلال يستند إلى القوانين العقلية العامة أو يسير بمقتضاه؛ في حين يبالغ الذوقيون[١] في تقدير قيمة الذوق الذي يعدونه نوعًا أوليًّا من الإدراك، يدفع إليه الشعور الوجداني والغريزة ولا يرقى إلى درجة التعقل والتجريد كما هو الحال في التفكير والإدراك. و«للذوق» بهذا المعنى شأن كبير ومنزلة خاصة في الفلسفة الحديثة.

(١) قد ترجمت كلمة (intuition) إلى العربية بكلمات كثيرة منها الحدس واللقانة والبديهة والفطرة والافتطار وغيرها- ولكني أفضل كلمة «الذوق» لأنها تعبر تعبيرًا دقيقًا عن ذلك النوع من المعرفة الذي يجده الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ويتذوقه تذوقًا ولا يستطيع تفسيره أو التعبير عنه: وتستعمل هذه الكلمة في عرف المتصوفين لتأدية المعنى الذي يقصده برغسون وأمثاله من كلمة (Intuitin). أما الفلاسفة الإسلاميون فيستعملون كلمة «الوهم» لنوع من أنواع «الذوق» وهو في نظرهم نوع من الغريزة، فبه مثلًا تدرك الشاة عداوة الذئب. (المترجم)

والطريقة الثالثة والأخيرة هي طريقة الصوفيين الذين يرون أن في استطاعة البشر أن يدركوا الله (أو الحق) إدراكًا مباشرًا يسمونه بالشهود، وهو إدراك تعجز الألسنة عن وصفه.

غير أننا يجب أن نلاحظ أن مؤيدي أي مذهب من هذه المذاهب الأخيرة كثيرًا ما يعترفون بصحة قوى للإدراك غير القوة التي يدينون بها، وإن كانوا ينزلون هذه القوى منزلة ثانوية بالقياس إلى القوة الخاصة التي هي أساس مذهبهم، ويكون ذلك عادة بافتراض درجات مختلفة للمعرفة.

فنجد الصوفي مثلًا لا ينكر ما لكل من «الذوق» والعقل والإدراك الحسيّ من أثر وقيمة في معرفته، كما لا ينكر القائل بالذوق قيمة العقل والإدراك الحسي في معرفته وهكذا.

جـ - مسائل القيم أو المثل العليا ومناهج البحث فيها:

إذا كانت الأشياء مما يعنى الإنسانَ أمرُها وضع لها قيمةً، أو قدَّرها. ومن البديهي أن الأشياء تتفاوت تفاوتًا عظيمًا من حيث القيم الموضوعة لها، فإن كثيرًا من الأشياء، إن لم يكن معظمها، لا تقوَّم إلا من حيث إنها وسيلة لغاية ما. ولكن بعض الأشياء قيمتها في ذاتها لأنها غايات في نفسها لا وسائل لغيرها. وتسمى القيم التي من هذا النوع الأخير بالقيم- أو المثل العليا، وهي وحدها موضع بحث الفيلسوف.

(١) المسألة الأولى من مسائل القيم وهي: ما هي القيم- أو المثل

العليا- وكم عددها؟ قد جرى العرف باعتبارها ثلاثة: الجمال والخير والحق؛ ولكن قد يضاف إليها أحيانًا قيمة رابعة يسمونها القيمة الدينية أو التقديس، وإن كان جمهور الفلاسفة يكادون يجمعون على أن مهمة الدين العناية بحماية القيم الثلاثة الأولى أكثر من عنايته بوضع قيمة رابعة تضاف إليها. وفي المسألة آراء أخرى غير هذه، ولكن لا حاجة بنا إلى مناقشتها هنا.

(٢) المسألة الثانية التي هي أهم مسائل القيم (ولن يسمح لنا المقام بذكر غيرها هنا) وهي: ما هي العلاقة بين القيم المطلقة وبيْن الحقيقة؟ وهل هي من نوع الصفات العينية التي عليها الأشياء- أي هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها «كالكيفيات الأولى»[١]

(١) الكيفية صفة تحمل على الشيء ويتميز بها الشيء عن غيره، وهي من مقولات أرسطو. وربما كان أرسطو أول من حاول تقسيم الكيفيات إلى أولى وثانية ولكنه لم يوضح الفرق بين النوعين تمام التوضيح.

وقد أطلق المدرسيون كلمة الكيفيات الأولى على الصفات الأساسية الأربع التي هي الحار والبارد والرطب واليابس، وظل الحال على ذلك حتى زمن ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وبويل (١٦٢١ - ١٦٩١)، فكان للأول فضل السبق في التكلم عن الخصائص الهندسية والميكانيكية للأجسام، وللثاني الفضل في التفرقة بين الخصائص التي توجد في الأجسام من حيث هي أجسام، والكيفيات المحسوسة التي تتوقف في وجودها على الخصائص الأولى.

وكانت نظرية بويل النواة التي ظهر عنها الرأي المعروف لجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) في الكيفيات الأولى والثانية والذي اقترن باسمه حتى يومنا هذا.

ويعرف «لوك» الكيفيات الأولى (التي يصح أن نسميها الصفات الثابتة للأجسام جميعها) بأنها الصفات التي لا يمكن فصلها عن فكرة الجسم من حيث هو جسم والتي تدركها حواسنا دائمًا في كل جسم مادي له من الحجم ما يكفي لإدراكه: وهي عنده الصلابة والامتداد=

التي يعتبرها بعض الفلاسفة صفات عينية للموجودات مستقلة عن العقل المدرك لها؟ أم هي من وضع العقل على نحو ما كانت تعتبر «الكيفيات الثانية». يميل بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الكيفيات الثانية (كاللون والرائحة والطعم وما إلى ذلك) صفات عقلية إلى اعتبار القيم (أو الكيفيات الثالثة كما تسمى غالبًا) صفات عقلية كذلك؛ وعلى هذا الرأي تكون القيم مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها بعض الناس الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة ولهم فيها غرض أو غاية، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية. ولكن طائفة أخرى تقول إنه مهما يكن الأمر فإن للقيم وجودًا مستقلًّا عن العقل. وطائفة ثالثة يثبتون الوجود العيني للكيفيات الثانية ولا يجدون حرجًا من إثبات مثل هذا الوجود للقيم؛ بل إن بعضهم يعتبرون القيم جوهر الأشياء، ويقولون في شيء من الاعتداد بالرأي: إن العقل في حالة خاصة من حالاته، أشبه بحالة الصوفيين (أي بنوع من الكشف أو الشهود) يرى الحقيقة والقيم شيئًا واحدًا!

= والشكل والعدد والحركة والسكون. ويطلق عليها اسم «الكيفيات الأصلية». أما الكيفيات الثانية فيرى أنها لا وجود لها في الأجسام بالفعل، وإنما هي نتيجة تأويل العقل لما يصل إليه من تعينات الكيفيات الأولى. أو هي كما يسميها «لوك»: «قوى في الأجسام تثير فينا إحساسات مختلفة بواسطة كيفياتها الأولى» وذلك مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم وغير ذلك. راجع كتابه Easay Concerning Human Understanding: الباب الثاني: الفصل الثامن: الفقرة التاسعة والعاشرة. راجع كذلك قاموس «لالاند» جـ٢ ص٦٦٠ وقاموس «بولدوين» جـ٢ ص٤٠٦-٤٠٧. (المترجم)

هذا، وقد تعددت الآراء واختلفت في أيِّ القيم العليا المذكورة لها وجود عيني خارجي؟ فيرى بعض الفلاسفة أن لا غضاضة في اعتبار الجمال صفة وجودية في المنظر الطبيعي الجميل مثلًا؛ وأن الخير صفة وجودية في فعل الخير، أو في الخلق الحسن؛ ولكنهم لا يستطيعون أن يصفوا شيئًا بأنه حق (أو صدق) سوى القضايا. ويرى غير هؤلاء أن القول بوجود «الحق» وجودًا عينيًّا أكثر قبولًا إلى النفس وأيسر من القول بوجود الخير والجمال وهكذا.

ويمكننا القول، بوجه عام، بأن الاتجاه الفلسفي الحديث أميل إلى اعتبار القيم العليا عينية أكثر منها معاني نفسية أو عقلية، ولو أن الفلاسفة مختلفون في تفسير معنى العينية التي توصف بها هذه القيم.

د - وصف المذاهب الفلسفية:

لعل هذه النظرة الإجمالية في المسائل الفلسفية، وما ذكرناه من مناهج البحث التي حاول بها الفلاسفة معالجة حلولها، كافية في أن توضح لنا أن مجرد تسمية أي فلسفة من الفلسفات «بمذهب كذا»- مثل مذهب الوحدة، ومذهب المثال، ومذهب الواقع، وما إلى ذلك- ليس كافيًا في وصف تلك الفلسفة وصفًا دقيقًا. بل إننا لو حاولنا وصف أي مذهب فلسفي وصفًا حقيقيًّا شاملًا لتطلب ذلك منا استخدام عدد كبير من الكلمات الاصطلاحية للدلالة عليه؛ ولكن

الوصول إلى تصنيف جامع للصور المختلفة التي يمكن أن تتركب منها المذاهب الفلسفية أمر غاية في التعقيد. أضف إلى هذا أن مواطن الخلاف بين المذاهب الفلسفية لم تعدْ في الأزمنة الحديثة قاطعة حاسمة بين مذهب ومذهب؛ وذلك لميل كل فريق من الفلاسفة إلى تفهم فلسفة الآخرين، وهو ميل يحملهم بالضرورة إلى أن يدخلوا في حسابهم الفروق الحقيقية- إلى جانب النظر في الفروق الظاهرة الواضحة- بين فلسفتهم وفلسفة غيرهم، وبين المعاني المختلفة للاصطلاحات الفلسفية وطرق استعمالها، مما ينجم عنه عادة التوفيق بين المذاهب المتضاربة. وهذه لا شك عقبة أخرى تعترض سبيل من يحاول تصنيف المذاهب الفلسفية تصنيفًا جامعًا مانعًا. على أننا يجب ألا ننسى أن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية صبغة خاصة، وأن لصاحبه شخصية يمتاز بها عمن عداه؛ وهذا أيضًا مما يزيد في صعوبة تصنيف المذاهب تصنيفًا دقيقًا. ولكنا على الرغم من كل هذا نعتقد أن أي تصنيف للمذاهب خير من عدمه، لا سيما في مختصر عام كمختصرنا. ولا يخلو التصنيف البسيط من بعض الميزات، على شريطة ألا يخطئ القارئ فهم الغرض الذي يقصده المصنف. لهذا جعلنا غرضنا من هذه المقالة ترتيب من وقع عليهم اختيارنا ممن تتمثل في تفكيرهم الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كل نواحيها: ووضعهم في فرق قليلة غير محصورة تمام الحصر، آملين أن النظرة

العجلى السابقة التي أجملنا فيها أمهات مسائل الفلسفة، وما قال به كل فيلسوف من حل لها، ستعين القارئ على وضع كل فيلسوف في الموضع اللائق به من النظام الفلسفي العام لو أنه أراد ذلك.



الفصل الثالث

وصف عام

لفلسفة المحدثين والمعاصرين

(أ) يبلغ العصر الفلسفي الذي نؤرخ له نحو نصف قرن، ويبتدئ على وجه التقريب من حيث انتهينا في الرسالة الأولى (راجع المقالة الأولى من هذا الكتاب)[١]. وينتهي في أوائل سنة ١٩٣١. ويرى الباحث في تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر أن النزعة الفكرية الفلسفية كانت متجهة في العقود الوسطى منه نحو المذهبين المادي والتجريبي، وأنه كان لهذه النزعة نتيجتان: الأولى ظهور نوع من الفلسفة يصح أن يوصف إلى حد ما بأنه مادي، أو طاقي[٢]، أو على أقل تقدير وضعي. الثانية أنها أحدثت رد فعل حرَّك في النفوس الرغبة الشديدة إلى دراسة الفلسفة

(١) يشير إلى كتاب Outline of Modern Knowledge.

(٢) نسبة إلى الطاقة.

المثالية، وهي الفلسفة التي كانت قد بلغت أَوْجَها في الخمسين سنة التي أعقبت نشر كتاب الفيلسوف كانط المعروف «بنقد العقل المجرد» (Critique of Pure Reason) في سنة ١٧٨١، والتي أبقى عليها وأحيا تقاليدها بعض كبار الفلاسفة. لهذا كان أيسر على فلاسفة ذلك العصر أن يتناولوا الفلسفة المثالية بالبحث والدرس، وأن يهذبوها ويزيدوا في فروعها المختلفة. وربما كان للفيلسوف ت.هـ. جرين أكبر فضل في هذه الناحية، فإنه كون آراءه الفلسفية على نحو ما فعل كانط، ووضع نصب عينيه معارضة المذهب التجريبي والتشككي الذي قال به «دافيد هيوم».

ومن بين الصور المتعددة التي ظهر فيها المذهب المثالي، والتي كانت تدرَّس لطلاب الفلسفة في ذلك العصر تظهر صورتان خاصتان يمكن تمييزهما بكل وضوح؛ وهما «المذهب المثالي المطلق» (Absolute Idealism) الذي غلبت عليه فكرة وحدة الوجود، ومذهب «الذرات الروحية» (Monadism)، أو مذهب التعدد الروحي. (وهو من مذاهب المؤلهة في بعض صوره لا في كلها).

وقد كان من نتائج ذلك الاهتمام الجديد بالمذهب المثالي في ألمانيا ظهور حركة فلسفية كانت الغاية منها العودة من جديد إلى دراسة الفلسفة النقدية التجريدية التي كان كانط أول واضع لها.

وابتدأت هذه الحركة بالصيحة المشهورة: «ارجعوا إلى كانط». ولكن أصحاب هذه الحركة بالرغم من أنهم حاولوا أن يكونوا أكثر تطرفًا من كانط نفسه، قد انتهى بهم الأمر تدريجيًا إلى أن صارت فلسفتهم أكثر تعمقًا في الناحية الميتافيزيقية النظرية، وأقل في الناحية النقدية، مما كانت عليه فلسفة كانط؛ وقد نشأ عن هذه الحركة التي لنا أن نسميها بالمذهب التجريدي الجديد، أو المذهب «المثالي النقدي»، ما لا يقل عن ثلاثة مذاهب، على رأس أولها هـ. كوهن، وعلى رأس الثاني وندلباند، وعلى رأس الثالث هُصِرْل. ويعرف المذهبان الأولان عادة باسم «مذهب كانط الجديد»، ويعرف الثالث بمذهب «الظواهر». على أن المذهب المثالي لم تكن له قدم راسخة في إنجلترا وألمانيا وحدهما، بل كان راسخ القدم في فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة بأمريكا.

أما رد الفعل الذي أحدثه المذهب المادي في فرنسا فقد ظهر في صورة مذهب آخر غير المذهب المثالي، ولو أنه شديد الاتصال به من الناحية التاريخية: ذلك أن «هنري برجسون» وضع في فرنسا فلسفة اعتبر فيها الحياة أصل كل شيء، (لا المادة كما يقول الماديون، ولا الفكر، أو الوعي، كما يقول المثاليون). ونحن نطلق اسم «مذهب الحياة» على فلسفته لعدم وجود ما هو أحق بالإطلاق عليها من هذا الاسم. وقد كان من الطبيعي أن تلعب فكرة التطور دورًا مهمًا

في فلسفة مثل فلسفة برجسون. أما في ألمانيا وغيرها فقد أحدث المذهب المادي رد فعل أشبه بذلك الذي أحدثه في فرنسا وكان من نتائجه ظهور المذهب الحيوي بأضيق معانيه- أي المذهب القائل بأن الكائنات الحية لا يمكن فهمها من غير افتراض وجود مبدأ للحياة (أو مبدأ حيوي) تكون له الغلبة على جسم الكائن الحي. وقد تأثرت بمذهب الحياة أيضًا نظريات كثيرة في المعرفة (الإبستمولوجيا)، وخاصة بعض نظريات المعرفة التي سبق ذكرها، كالمذهب العملي، ومذهب الذرائع، والمذهب الأسطوري، وكلها يعتبر العقائد مجرد وسيلة من وسائل الحياة، وأن قيمها تقدر تبعًا لذلك لا من حيث إنها غاية في نفسها.

غير أننا نجد أن المذهب المثالي وإن أفلح في مناهضة المذهب المادي- لأنه كان بمثابة رد فعل له- قد أثار رد فعل آخر ضد نفسه؛ وذلك لأن بعض المفكرين الذين لم يستسيغوا فكرة صدور العقل عن المادة قد وجدوا من المستحيل عليهم أن يستسيغوا فكرة صدور المادة عن العقل، أو أن يعتبروا المادة بأي معنى من المعاني صورة خارجية للعقل. ولا يزال يوجد في عصرنا اليوم حركة فكرية، هي رد فعل ضدّ المذهب المثالي؛ إلا أن هذه الحركة تستند في الدفاع عن مبادئها إلى نظريات المعرفة.

هذا، ويعرف المذهب المضاد للمذهب المثالي بمذهب الواقع، وله أنواع كثيرة تتفق جميعها في إثبات حقيقة شيء آخر غير العقل (أو الشعور) وهذا الشيء مستقل في وجوده عن العقل. غير أن الواقعيين مختلفون؛ فمنهم من وضع مذهبًا فلسفيًّا كاملًا ومنهم من قصر همه على البحث في بعض مسائل المعرفة. ولا بأس من اعتبار الواقعيين طبيعيين إلى حد كبير، وإن كان بعضهم قد يعترف بوجود إله ما في العالم الطبيعي.

وربما كان من أخص صفات الفلسفة في العصر الحاضر تأثرها بعلم الطبيعة الحديث، فإن ميل العلماء الطبيعيين اليوم إلى القول بأن المادة في نهاية تحليلها مكونة من شحنات أو موجات كهربائية قد حمل بعض الفلاسفة، لا سيما الواقعيين منهم على القول بأن الكون مجموعة من الحوادث يتلو بعضها بعضًا في تيار متغير غير منقطع، أي أن الكون ليس جوهرًا ولا مجموعة جواهر ثابتة دائمة. ولعل هذا المذهب، الذي يصح أن نطلق عليه اسم مذهب «تجدد الأعراض» أو مذهب «التغير» هو الذي أثر في نفوس بعض العلماء المعاصرين فحملهم على هجر المذهب الطبيعي، والانتصار للمذهب المثالي انتصارًا يدعو إلى الغرابة والدهشة.

ويظهر أن بعض هؤلاء العلماء لا يدري عن الموضوع أكثر من أن

يجيب إذا سئل عن المادة بأنها غير العقل وعن العقل بأنه غير المادة.

على أن العجز عن إدراك كنه المادة وتصورها على حقيقتها ليس مبررًا كافيًا للقول بأنها والعقل شيء واحد. وهذه صعوبة حاول بعض الفلاسفة التغلب عليها بافتراض وجود «شيء» ثالث لا هو بالمادة ولا بالعقل ولكنه أصل صدر عنه الاثنان جميعًا؛ ويسمون هذا الشيء بالمادة المحايدة، وأحيانًا يطلقون عليها اسم «مادة- عقل» لأنها على ما يظهر لا هي بالعقل ولا بالمادة، وإن تكن هي العلة في وجود الاثنين كما قدمنا.

وهنالك صفة أخرى من صفات الفلسفة الحديثة، وهي غلبة نظرية «التطور الفجائي» عليها. وتظهر هذه الصفة بوجه خاص في «فلسفة الحياة» (كما يفهمها برجسون وأتباعه)؛ وهي الفلسفة التي تعتبر الحياة وتطورها الإبداعي كلَّ شيء في الوجود تقريبًا؛ ولكن هذه الصفة تصدق أيضًا على مذهب الواقع، وذلك لأمرين: أحدهما أن أصحاب مذهب الواقع يعتمدون في مذهبهم بقدر المستطاع على النظريات العلمية العامة، سواء أكانت هذه النظريات بيولوجية أو فيزيقية (طبيعية)؛ ولا شك أن نظرية التطور إحدى النظريات الأساسية في علم البيولوجيا الحديث. الأمر الثاني أن مذهب الواقع متجه في سيره نحو المذهب الطبيعي، ولذلك يستعين أصحابه بفكرة

كفكرة «التطور الفجائي» في محاولتهم إدخال جميع الموجودات في عالم واحد.

(ب) وغرضنا الآن أن نرتب المختصرات التي كتبناها عن نحو أربعين فيلسوفًا من ممثلي فلسفة العصر الذي نؤرخ له ترتيبًا يتفق مع ما قدمناه من الوصف الإجمالي لأهم الاتجاهات الحديثة في فلسفة المحدثين والمعاصرين. وقد وضعنا هذه المذاهب تحت العناوين الآتية:

(١) المذهب المادي، ومذهب الطاقة والمذهب الوضعي.

(٢) المذهب المثالي المطلق.

(٣) مذهب الذرات الروحية، أو التعدد الروحي.

(٤) مذهب التجريد الجديد (أو مذهب كانط الجديد، ومذهب الظواهر).

(٥) مذهب الحياة؛ المذهب الحيوي؛ المذهب العملي؛ مذهب الذرائع والمذهب الأسطوري.

(٦) مذهب الواقع؛ مذهب التطور الفجائي؛ مذهب تجدد الأعراض (أو مذهب التغير).

وقد شرحنا الدلالة العامة لهذه المصطلحات فيما تقدم.

ولا يخفى ما في تخير طائفة من الفلاسفة يمثلون النواحي المختلفة للمذاهب الفلسفية من صعوبة على كاتب معاصر، لا سيما إذا كانت الحيرة ناتجة عن وفرة المعروض وجودته. زد على ذلك أن الأمم المختلفة لم تمثَّل في هذا المختصر تمثيلًا عادلًا، لذلك يجب ألا تقدر المنزلة الفلسفية لأي أمة بعدد الفلاسفة الذين اخترناهم لتمثيلها. أما رائدنا في اختيار من اخترناهم فهو حرصنا على أن تمثّل جميع الاتجاهات الفلسفية المهمة تمثيلًا حقيقيًّا، وأن يكون الفلاسفة المذكورون بقدر المستطاع ممن يعنى أمرهم القراء المثقفين تثقيفًا عامًا من الإنجليز والأمريكان. وربما زيد على هذين الاعتبارين اعتبار ثالث وهو ظروف المؤلف الخاصة وما يحيط به من اعتبارات.



الفصل الرابع

المذهب المادي

مذهب الطاقة. المذهب الوضعي في ألمانيا

(١) هيكل[1] (E. H. Haeckel) ١٨٣٤ - ١٩١٩:

ربما كان هيكل أبعد أتباع مذهب دارون أثرًا. وعلى يديه تحولت نظرية «النشوء» إلى مذهب فلسفي كامل بعد أن كانت نظرية بيولوجية بحتة. ومن أشهر الآراء البيولوجية التي تقترن باسمه عادة (ولو أنه لم يكن أول واضع لها) رأيه في نشأة أنواع الكائنات الحية، ونظريته المعروفة بنظرية «الإعادة». أما البحث في نشأة الأنواع، فهو دراسة تطور الكائنات الحية من نبات وحيوان، ووضع شجرة أنساب لها، بحيث يمثل أسفل أجزاء هذه الشجرة الأصول (الأجداد أو الأسلاف) التي نشأت عنها

(١) أرنست هيكل: عالم بيولوجي ألماني، ولد في بتسدام في فبراير سنة ١٨٣٤ ودرس الطب والعلوم في برلين وڤيينا، وفي سنة ١٨٦٢ عين أستاذًا لعلم التشريح المقارن ومديرًا لمعهد الأبحاث الحيوانية في «ينا» حيث أنشئ له كرسي فيها سنة ١٨٦٥. (المترجم)

الأنواع، وتمثل أغصانها ما تفرع عن هذه الأصول من السلائل وتمثل عساليجها آخر ما يولد من الذراري. وقد وضع دارون في كتابه «أصل الإنسان» صورة إجمالية لشجرة أنساب كهذه؛ وحاول «هيكل» وأتباعه أن يضعوا أشجار أنساب مختلفة الأشكال، وبنوا تقسيمهم لطوائف الكائنات الحية على الطريقة الآتية: - أولًا: قارنوا الحيوانات بعضها ببعض ثم وضعوا ما تشابه منها في الشكل أو النظام في مجموعة واحدة، وذلك كالأميبا (Amoeba) والأنفيوزوريا (Infusorians) اللتين تتشابهان في أن كلا منهما من الحيوانات ذوات الخلية الواحدة؛ ثانيًا: لاحظوا اختلاف الكائنات الحية في البساطة والتعقيد، فعدوا البسيطة في التركيب منها أصولًا، أو أقرب الأنواع إلى الأصول التي تنشأ عنها الفروع: فالأميبا مثلًا ليس لها أعضاء محدودة الشكل، والأنفيوزوريا لها أنسجة ذات وظائف معينة، لذلك اعتبروا الأميبا أصلًا والأنفيوزوريا فرعًا.

أما النظرية الثانية- وهي نظرية «الإعادة»- فتتلخص في أن كل حيوان منذ أول نشأته في شكل جرثومة إلى أن يستوي خلقه ويكمل نموه، يعيد في تاريخ حياته تاريخ أدوار التطور التي مر بها نوعه مبتدئًا بالأصل الأول ذي الخلية الواحدة. غير أنه من الطبيعي أن يكون تطور الجنين أسرع بكثير من تطور النوع؛ فقد يقطع الجنين في بضعة أيام أو ساعات من مراحل النمو ما قطعها النوع في ملايين السنين.

ويعتقد هيكل أن أبسط أنواع الحيوانات التي يمكننا أن ندرسها، وهي المعروفة باسم «منيرا» (Monera) قد تبلورت من مادة غير حية، كما يعتقد أن حركة العالم بأسره حركة تطور دائم يبتدئ من أبسط الذرات وينتهي إلى أرقى أصناف الكائنات، وأنه تطور يجري وفق قوانين طبيعية ضرورية. فلا فرق عنده بين الكائنات الحية وغير الحية؛ لأن بعض البلورات غير الحية مثلًا لها أشكال محدودة، في حين أن بعض الكائنات الحية ليس لها نظام تركيبي معين. زد على ذلك أننا نجد عناصر المواد العضوية موجودة في المواد غير العضوية؛ لا، بل إن في مقدورنا أن نحضِّر بعض المركبات العضوية بطرق صناعية. لهذا يرى «هيكل» أن الكائنات جميعها- الحية منها وغير الحية- تتركب من أنواع واحدة من العناصر تحت تأثير قوى واحدة جاذبة ودافعة تعمل في ذراتها. أما ما نسميه بالروح، فليس في نظره سوى عدد من التفاعلات الدقيقة في الجزء المتوسط من المجموع العصبي.

وقد ظهر أبسط الكائنات الحية بطريق التولد التلقائي، ومن هذه تطورت جميع الكائنات الحية الراقية بطريق الانتخاب الطبيعي. (وتختلف الأصول الأولى للحياة وما ينشأ عنها من الكائنات باختلاف نسب العناصر المادية التي تتألف منها): فزيادة جزيء من الفحم أو الفسفور أو الكبريت، أو نقصه قد يكون وحده العامل في التفرقة بين عناصر الحياة الأولية التي تكونت عنها الأصول المختلفة لجميع أنواع

الكائنات وما ينشأ عن هذه الأصول.

ويتضح مما تقدم أن مذهب «هيكل» مذهب واحدي (Nonistic)؛ لأنه يعتقد أن المادة (المؤلفة من الذرات) هي الحقيقة الغائية التي ليس وراءها حقيقة، والأصل الذي ظهرت عنه جميع الكائنات، الحية منها وغير الحية، والواعية منها وغير الواعية، خاضعة كلها لقوانين ضرورية صارمة. ومذهبه الواحدي هذا أشبه في الحقيقة بالمذهب المادي، وإن كان ليس ماديًّا بالمعنى الصحيح، فإنه قال بوجود أرواح حتى للذرات. ويلزم من هذا أن المادة عنده ليست شيئًا جامدًا خاليًا من الحياة كما يفهمها الماديون. ولهذا كان مذهبه من هذه الناحية أقرب إلى الروحية منه إلى المادية. ففلسفة «هيكل» واحدية إذن باعتبار الجوهر الواحد الذي يقول إنه أصل الكائنات جميعها؛ ولكنها اثنينية أيضًا باعتبار صفتي المادية والروحية اللتين يضف بهما ذلك الجوهر. أما القوة فيعتبرها «هيكل» صفة من صفات المادة.

(٢) أستولد[1] W. Ostwad ولد في سنة ١٨٥٣:

تستند فلسفة أستولد إلى فكرة الطاقة لأنه يعتبر الطاقة المبدأ الأول لكل شيء؛ ويعني «بالطاقة» القدرة على العمل، أو ما ينتج عن العمل،

(١) غلبوم أستولد: كيميائي ألماني ولد في ريغا سنة ١٨٥٣ وعين أستاذًا بجامعتها في سنة ١٨٨٢ وانتقل بعد ذلك إلى ليبزج. وفي سنة ١٩٠٦ استقال من وظيفته الجامعية وأقام في «سكسوني»: ويعتبر أستولد بحق مؤسس المدرسة الكيميائية الطبيعية الحديثة. وكان لأبحاثه الكيميائية أثر كبير في المواد المفرقعة التي استخدمت في الحرب العظمى. نال جائزة نوبل سنة ١٩٠٩. (المترجم)

أو كل ما يمكن أن يحول إلى عمل- وعلى هذا فكل خواص المادة في نظره عبارة عن أساليب مختلفة من الطاقة: فالكتلة مثلًا يمكن تفسيرها بالعمل والحركة؛ والحجم يمكن تفسيره بأنه قابلية الانضغاط؛ والشكل يمكن التعبير عنه بأنه مقدار ما في المادة من مرونة وهكذا. ومن هذا يظهر أن المادة عند «أستولد» ليست سوى مجموعة من الطاقات؛ فليست الحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية سوى أنواع من الطاقة، وليست الخواص الكيميائية سوى ضروب من الطاقة تعمل في تحويل العناصر. أي أن الأجسام الطبيعية عبارة عن مجموعات منتظمة من الطاقات المختلفة ثابتة ثبوتًا نسبيًّا، وعلى حالة قريبة من الاتزان؛ والكائنات الحية أجسام ساكنة ذات طاقة كيميائية حرة تمكن الكائن من القيام بعملية البناء والهدم كما تمكنه من التغذية والتناسل. و«يمكن تشبيه الكائن الحي بآلة من الآلات التي تدار بالماء: فالطاقة الحرة فيه بمثابة الماء الذي يجب أن يندفع في اتجاه واحد خلال عجلة الآلة لكي يمدّها بالمقدار الضروري من العمل، والعناصر الكيميائية في الكائنات الحية بمثابة العجلة التي تتحرك حركة دائرية دائمة، وهي توزع أثناء دورانها الطاقة المتولدة عن الماء الساقط إلى أجزاء الآلة، كلّ على حدة».

وليست المادة وحدها في نظر «أستولد» على هذا النحو الذي وصفناه؛ فإن الشعور كذلك نوع من الطاقة. فهو يتكلم عن الطاقة

الروحية كما يتكلم عن الطاقة العصبية حيث يقول: «نحن نعلم أن العمل العقلي يستدعي بذل طاقة واستنفادها كما هو الحال في العمل الطبيعي». على أنه يدفع عن نفسه، في شيء من السخرية، دعوى الذين يتهمون مذهبه بأنه مادي؛ لأنه ينكر بتاتًا النظرية القائلة بأن المادة هي المبدأ الأول أو الأصل الذي ظهر عنه كل شيء، كما أنه ينكر دعوى من ينسب إليه القول بأن الحياة والشعور أصلهما الطاقة الطبيعية البحتة. والحق أنه يرى أن ما نسميه بالطاقة الطبيعية يجب اعتباره أساسًا لجميع الأشياء- بما فيها الحياة والشعور- ولكنه يرى أنه لا بد من افتراض فروض علمية جديدة تساعدنا على فهم نشأة الحياة والشعور. ويعني «أستولد» ذلك النوع من الفروض الذي يعتمد عليه أصحاب المذهب الحيوي وأصحاب «مذهب التطور الفجائي»، وإن كان هو نفسه لا يسلم بالمذهب الأول على ما هو عليه.

ومن الأمور التي يعتمد عليها «أستولد» في الانتصار لمذهبه القائل بأن الطاقة أصل المادة، الاتجاه العام في علم الطبيعة الحديث الذي يعتبر الذرات المادية مجرد شحنات كهربائية.

(٢) ماخ[1] E. Mach ١٨٣٨ - ١٩١٦:

يرى «ماخ» وجوب اشتراك العلوم الطبيعية والعلوم العقلية في مناهج البحث العلمي لأنه يعتقد أن موضوع الاثنين يرجع في النهاية إلى أصل واحد. وهو يقول- متبعًا في ذلك رأي «هيوم»- إن الظواهر الطبيعية والبسيكولوجية (النفسية) ترجع إلى عناصر مشتركة يظهر النوعان عنها؛ وقد ظن أنه بقوله إن الأجسام الطبيعية ومظاهرها الحسية شيء واحد، أنه أزال الفوارق الجوهرية المزعومة بين الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية، ولم يبق في نظره إلا فرق واحد، وهو العلاقة الخارجية بين كل نوع منهما والظواهر الأخرى التي ترتبط به. فظاهرة اللون مثلًا ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الجسم الذي هو مصدر الإضاءة- أي هي طبيعية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بظاهرة أخرى هي ظاهرة الضوء الصادر من جسم مشع؛ وهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بإحساسنا بها: أما هي في نفسها فليست بطبيعية

---

(١) إرنست ماخ: من العلماء الطبيعيين والنفسيين في النمسا، ولد بطوراس في مورافيا وتلقى علومه في فيينا. كان أستاذ الرياضة في جراتز من ١٨٦٤-١٨٦٧، وأستاذ الطبيعة في براغ من ١٨٦٧-١٨٩٥ ثم أستاذ الطبيعة في فينا من ١٨٩٥ - ١٩٠١، ولماخ بعض الآراء في المسائل الدينية ممزوجة إلى حد كبير بآرائه الطبيعية والنفسية. (المترجم)

ولا نفسية. وهذه النسبة المذكورة هي ما يسمى عادة بعلاقة اللزوم[١]، وتخضع هذه العلاقة إما لقانون «الاختلاف في حالة واحدة»[٢] أو قانون التغير النسبي[٣] وهما قانونان لو روعي تطبيقهما بإتقان لوصلنا بواسطتهما إلى تقرير العلاقة اللزومية بين أنواع الظواهر المختلفة التي تقع في حدود تجاربنا.

وأهم غرض للعلوم إنما هو اكتشاف مثل هذه العلاقات اللزومية بين الظواهر، فإذا ما أخذت هذه الاكتشافات صبغة النظريات والآراء العلمية أفادت العلماء لأنها تكون بمثابة تلخيص لمشاهداتهم للحوادث الماضية وأداة تستخدم للتنبؤ عن الحوادث المستقبلة. وهذا في الحقيقة هو الذي يدفع بنا إلى تحصيل مثل هذه النظريات والآراء؛ لأن شعورنا بالحاجة الماسة إلى معرفة الطبيعة وأسرارها

---

(١) وهو اصطلاح منطقي، ومعناه توقف صفة من الصفات، أو ظاهرة من الظواهر على صفة أو عدة صفات أخرى، أو على ظاهرة أو جملة من الظواهر الأخرى بحيث يلزم من وجود الثانية وجود الأولى، ويلزم من حدوث أي تغير في الثانية حدوث تغير في الأولى كتوقف الظاهرة س على الظروف أ-ب - جـ- د بحيث إذا أحدثنا تغيرًا في واحد من الظروف- وليكن أ- فأصبحت الظروف الجديدة أَ- ب - جـ - د حدث تغير في الظاهرة س فأصبحت سَ.

(٢) وهو قانون من قوانين الاستقراء: يقضي بأنه إذا اتحدت حالتان- أو مثالان- في جميع ظروفهما عدا ظرفًا واحدًا ووقعت ظاهرة ما في إحداهما ولم تقع في الأخرى فذلك الظرف الموجود في الحالة التي وقعت فيها الظاهرة هو وحده المعلول أو العلة، أو على الأقل جزء مهم في علة الظاهرة.

(٣) قانون آخر من قوانين الاستقراء: يقضي بأن كل ظاهرة تتغير بأي شكل من أشكال التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى، فبين الظاهرتين ارتباط عِلّي.

هو الذي يسوقنا بالضرورة إلى كشف الاتجاه الدقيق لسير الحياة. أما أن العلوم أميل إلى أن تستخدم «الكم» عوضًا عن «الكيف» في شرح ظواهر الكون فذلك راجع إلى أن الشرح بواسطة الكم أسهل وأضبط وأخصر.

والحقيقة المطلقة- أو الأساس العام لكل شيء في نظر «ماخ» تقرب كل القرب مما يسمى في الفلسفة الحديثة بالمادة المتعادلة (Neutral Stuff) لأن فلسفته في جملتها تستند إلى افتراض مبدأ واحد- أو مادة واحدة- ولكنها ليست فلسفة مادية، فأنه صريح كل الصراحة في رفضه الأخذ بالمذهب المادي؛ لأن الأجسام في نظره ليست سوى صور رمزية للفكر تلخص ما نعرفه عن الأشياء بطريق خبراتنا الكثيرة المعقدة.

وقد اعتبر «ماخ» انتشار استخدام الأساليب الميكانيكية في شرح الظواهر الطبيعية راجعًا إلى أننا نعرف هذه الأساليب أكثر من غيرها من جهة، ومن جهة أخرى إلى أننا أميل إلى استخدام طرق التشبيه والتمثيل إذا حاولنا شرح أي مسألة من المسائل أو بسطها. غير أن الأشياء- حتى التي يشرح منها شرحًا ميكانيكيًا- لا ينبغي أن تعتبر في نفسها ميكانيكية أو مادية بحتة.

ورأي «ماخ» في مهمة العلوم، وفي المعرفة الإنسانية بوجه عام،

متأثر في جملته تأثرًا كبيرًا بنظرية التطور القائلة بضرورة وجود التوفيق دائمًا بين مطالب الإنسان ومطالب البيئة التي يعيش فيها لكي يضمن لنفسه البقاء.



الفصل الخامس

المذهب المثالي المطلق

في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة

(٤) ت. هـ: جرين[1] (T.H. Green) ١٨٣٦ - ١٨٨٢:

كان «جرين» في مقدمة الفلاسفة الإنجليز المثاليين الذين حملوا حملة صادقة على مذهب التجريبيين ونظرية التطور؛ وكان من أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران: أولهما سلبي وهو مقته الشديد لذلك النوع من الفلسفة الذي اعتاد الناس - إلى عهده - أن يعتبروه مثالًا للفلسفة البريطانية؛ وثانيهما إيجابي، وهو أنه حذا حذو الفلاسفة المثاليين من

(١) توماس هل جرين، فيلسوف إنجليزي ولد سنة ١٨٣٦ في مدينة «بركن» في مقاطعة يوركشير. تعلم في جامعة أكسفورد وقضى حياته أستاذًا للفلسفة فيها. كان في زمنه أكبر أنصار المذهب المثالي في إنجلترا، وهو من أتباع كانط وهيجل في هذا المذهب. (المترجم)

الألمان أمثال كانط وهيجل مما دعا إلى وصف فلسفته أحيانًا بالفلسفة «الكانطية الجديدة» أو «الهيجلية الجديدة». أما كراهيته للمذهب التجريبي (كما فهمه هيوم وأتباعه)، ولمذهب التطور «كما فهمه هربرت اسبنسر وغيره»، فقد حركها في نفسه بادئ الأمر نظره في بعض المسائل الأخلاقية؛ لأنه رأى أن اعتبار الإنسان مجرد كائن عملت على تكوينه قوى الطبيعة معناه: أولًا: العجز عن فهم الخُلُق الإنساني. ثانيًا: الحط من قيمة الحياة الإنسانية. لذلك يعتقد «جرين» أن نظرية كنظرية التطور قد أخفقت كل الإخفاق في شرح شيء كالحاسة الخلقية أو الشعور بالتبعة الخلقية؛ بل على العكس يرى أنها تتضمن إنكارًا للشخصية الإنسانية ولإمكان صدور الأفعال الراقية عن مثل هذه الشخصية سواء أكانت هذه الأفعال عقلية أو خلقية. لذلك قَصَرَ «جرين» همه على شرح الطبيعة الإنسانية واستعداداتها الحقيقية وإظهار العلاقة بين الإنسان والظواهر الطبيعية البحتة التي تدخل في محيط تجاربه.

ولكن لكي نفهم طبيعة الإنسان على وجه الحقيقة، يلزمنا أولًا أن نفهم ماهية شعورنا؛ لأن حقيقة شعورنا هي أولى الحقائق التي نؤمن بها ولا نشك في وجودها.

أما شعورنا في نظر «جرين» فهو في جوهره شعور بالذات؛ وليست

العمليات العقلية- حتى البسيط منها كعملية الإدراك الحسي- مجرد تغير، بل شعور بتغير من نوع ما. أي أن «الخبرة» الإنسانية بالإجمال ليست مجرد أحداث طبيعية أو عقلية، بل هي إدراكات لهذه الأحداث. وما ندركه من الأشياء ليس حقائق مجردة، بل حقائق معقولة يمكن تمييزها. بعبارة أخرى نحن ندرك وحدة مركبة من علاقات ونسب مختلفة، لها وجود في حياتنا الشعورية التي تحتوي النفس الشاعرة (العقل) كما تحتوي العناصر التي تتألف منها الأشياء المدرَكة. وبفضل الشعور تجتمع العناصر الآنفة الذكر في عملية عقلية واحدة نطلق عليها اسم عملية الإدراك الحسي.

من هذا يتبين أن العلم يقتضي دائمًا وجود عمل للعقل أو النفس الشاعرة؛ وأن فعل العقل ليس بالأمر المتغير الذي لا يتبع نظامًا خاصًا، ولا بالأمر العرضي. يؤيد ذلك أننا دائمًا نستطيع التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل، وبين ما هو حقيقي وما هو وهمي؛ كما يؤيده وجود العلوم.

غير أن هذا يقتضي في نظر «جرين» أن «الحقيقة» التي نعلمها إنما هي حقيقة معقولة، أو عالم معقول، أو بعبارة أخرى عالم روحي؛ وأن هذا العالم الروحي لا يمكن تفسيره إلا بالإضافة إلى «مبدأ روحي أو علة روحية تجعل وجود العلاقات والنسب الآنفة الذكر أمرًا ممكنًا،

غير متأثرة هي نفسها بواحدة من هذه العلاقات». وذلك المبدأ أو تلك العلة عقل شاعر بذاته مطلق أزلي، يدرك الكل الذي لا يدرك الإنسان إلا جزءًا أو أجزاء منه؛ بعبارة أخرى هو الله. ويلزم من هذا أن للإنسان نصيبًا من ذلك العقل الإلهي، وأن هذا الجزء الإلهي في الإنسان هو أصل الدين والأخلاق، كما أن هذه المشاركة العقلية بين العبد وربه هي الأساس الذي يبني عليه الإنسان اعتقاده في الخلود، فإن العقل الذي من طبيعته أن يشعر بذاته لا يمكن أن يُفْترض فناؤه، بل لا بد له من مشاركة الأزلي (الله) في أزليته.

وفي الحياة الخلقية الإنسانية يقول «جرين»: إن النظر العقلي يكشف لنا عن بعض القوى التي فينا، وعما يترتب على وجود كل قوة من هذه القوى من التَّبِعات، وإن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره الأعظم. أما تحقيق الخير الأعظم لأي فرد فمعناه تحقيق لأخلاق ذلك الفرد؛ أو تحقيق للمعاني الكمالية التي في نفسه العالية. والإنسان في تحقيقه للمعاني الكمالية التي في نفسه مجبور، وجبره آت من نفسه؛ لأن الباعث الذي يدفع به إلى إظهار نفسه الحقيقية، أو نفسه الكاملة، صادر عن هذه النفس ذاتها. وهذا الجبر الصادر عن النفس الإنسانية ذاتها، والذي به يحصِّل الإنسان خيره الحقيقي، هو بعينه «الاختيار»- أو الحرية الإنسانية. ولكن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا في بيئة اجتماعية؛ لأن الجماعة لا تكون بغير الأفراد، كما

أن الأفراد لا يصلون إلى درجة كمالهم بدون نظام اجتماعي فيه يحتفظ كل عضو بفرديته. ومن هذه الأعضاء تتألف وحدة اجتماعية يتمكن كل فرد فيها من إظهار مواهبه واستعداداته الخاصة. وفي مثل هذا المجتمع- لا في غيره- يتحقق المثل الأعلى للخير الأخلاقي.

برادلي[1] F. H. Bradley ١٨٤٦ - ١٩٢٤:

حاول برادلي أن يضع مذهبًا فلسفيًّا مثاليًا خاليًا من ذلك النوع من التحزب العقلي الذي انصبغت به فلسفة «توماس جرين» المثالية، ولا يخفى أنه كان لهيجل من بين المحدَثين فضل السبق إلى القول بأن العالم «الحقيقي» هو العالم العقلي، وفي هذا الرأي تبعه «جرين». أما «برادلي» فقد رأى أن هذه الفلسفة «المثالية» لا تقل في جمودها ولا في تهافتها عن أكثر أنواع المذاهب المادية جمودًا وتهافتًا. فتلك العظمة الكونية الظاهرة للعيان تصبح، على مذهب هؤلاء المثاليين، مجرد «خيال أو خداع لو أننا قلنا إنها تخفي وراءها معاني وهمية مجردة جافة، أو طائفة من المقولات المجردة التي لا حياة فيها» (تلك

---

(١) فرانسيس هربرت برادلي، فيلسوف إنجليزي ولد في جلاسبري في يناير سنة ١٨٤٦: درس في جامعة أكسفورد وكان أستاذًا للفلسفة فيها؛ وفي السنة التي مات فيها- أي في سنة ١٩٢٤ حصل على لقب Order of Merit وهو أعظم لقب شرف يحصل عليه بريطاني. كان متأثرًا بفلسفة هيجل على الرغم من أنه شديد النقد لها، وتمتاز فلسفته- ككل فروع الفلسفة المثالية- بالغموض والتعقيد، وبأنها أقرب إلى فلسفة المتصوفين من أهل القرون الوسطى منها إلى فلسفة الحديثين من أهل القرن العشرين. (المترجم)

المقولات التي تعتبرها الفلسفة الهيجِّليَّة المثالية حقائق أولية)، كما لو قلنا إنها تخفي وراءها حركات في الذرات المادية بعيدة عن متناول الحس (تلك الحركات الذرية التي يعتبرها الماديون حقيقة أولية).

ويظهر أن «برادلي» لم يَرُق في نظره البدء بالبحث في ماهية «الشعور» كما فعل «جرين»، لذلك جعل نقطة البدء في فلسفته شيئًا آخر سماه بالتجربة المباشرة أو الإدراك المباشر. ففي «الإدراك المباشر» يشعر الإنسان شعورًا مباشرًا بشيئين يجتمعان معًا في أمر واحد: فهو يشعر أولًا بأنه يدرك شيئًا ما، ويشعر في الوقت نفسه بوجود شيء مدرَكٍ. ثم إن «التجربة» تظهر أول ما تظهر كأنها وحدة غير متمايزة الأجزاء، خالية من النسب والإضافات؛ ولكنها (في الحقيقة) وحدة تتضمن عددًا كبيرًا من الأجزاء التي يكشفها النظر العقلي أو الحكم: وذلك أننا نحس أن «التجربة المباشرة» غير كاملة في ذاتها فنفكر فيها؛ وتفكيرنا فيها محاولة منا في تكميلها بإدخال مميزات بين أجزائها، وإدخالِ معان مجردة إلى عناصرها وصفاتٍ ونسب وإضافات وغير ذلك. غير أن المقولات والمعاني التي يتخذها العقل أداة في أعماله لا تغني ولا تجدي في فهم «الحقيقة» الكونية فهمًا فلسفيًّا، ولو أن لها قيمتها في البحوث العلمية الخاصة، إذ يتخذها العلماء أساسًا لتفكيرهم.

هذا، «وإن الطبيعة التي يدرسها من يتأمل ظواهرها، والتي يدرسها الشعراء والمصورّون طبيعةٌ حقيقية من ناحية ما يدرك هؤلاء فيها من حساسية فياضة ووجدان؛ وإنها لأكثر حقيقة (إذا صح هذا التعبير) من نواحٍ كثيرة، من تلك التي يبحث فيها العلماء الطبيعيون»: وذلك لأن المعاني التي يستخدمها العلماء الطبيعيون معاني مجردة لا حقيقة لها، كالزمان والمكان مثلًا والنسبة والكيفية بنوعيها- الكيفية الأولى والثانية- والحركة والتغير والعلة والفعل والذات وما يسمونه «الشيء في ذاته»: هذه كلها معانٍ لا تلبث- إذا تناولها العقل بالنقد والتحليل- أن يظهر تناقضها الذاتي؛ ومن هنا صح تطبيقها على ظاهر الحقيقة لا على «الحقيقة» نفسها؛ لأن الحقيقة منسجمة خالية من التناقض. على أن الظواهر الخارجية يجب ألا تعتبر مجرد أوهام باطلة- ولو أن برادلي أحيانًا يصفها بهذا الوصف- بل يجب أن ننزلها منزلتها من الحقيقة.

ولكن كيف تدرك «الحقيقة»، أو كيف يدرك «المطلق The absolute»؟ أما «برادلي» فيرى أن الطريق المؤدية إلى إدراك «الحقيقة»- ولو أنه في نهايته إدراك جد قاصر- إنما هي «التجربة المباشرة»، أو على أقل تقدير هي التجربة المباشرة في درجة عالية من درجاتها؛ فإن «المطلق» روح جامع لكل الإدراكات الجزئية ولكل الظواهر ومكمِّل لهما. وإدراك «المطلق»- أو الإدراك المطلق- يظهر فيه، لكن في مستوى أرقى وعلى شكل أعم وأكمل، ذلك الشعور

المباشر، وهو الشعور بوحدة العقل ووجود الشيء المدرَك. وهذا الشعور من خصائص الإدراك الإنساني المباشر.

ويلزم مما تقدم أن «الحقيقة» إدراك عقلي واحد؛ وأن الإدراك يحتوي الحقيقة بتمامها؛ «وأن لا وجود ولا حقيقة يخرجان عن دائرة ما نسميه عادة «بالعالم النفسي»؛ وأن الوجدان والفكر والإرادة (أو أية طائفة تدخل تحتها الظواهر النفسية» هي وحدها مادة الوجود؛ وأن ليس وراء هذه المادة مادة بالفعل أو بالقوة». أما الروح فهي وحدة الكثرة، تلك الوحدة التي ينمحي فيها كل ظواهر التعدد. ويلزم منه أيضًا أنه لا توجد حقيقة- بل لا يمكن أن توجد حقيقة- وراء الروح؛ وأنه بقدر ما يكون في الشيء من الروحية يكون فيه من الحقيقة.

ويظهر أن «برادلي» يخالف «جرين» في عقيدته في الله؛ لأن «جرين» يعتقد أن لله ذاتًا مشخَّصة، في حين يعد برادلي «المطلق» (الله) منزهًا عن كل معنى من معاني الشخصية التي هي معاني التشبيه. زد على ذلك أن «برادلي» ينكر نسبة الخير لله، كما ينكر الرأي (الذي اعتنقه كل من كانط وجرين) القائل بأن الخلود الذاتي أو الشخصي أمر تفترضه الحياة الخلقية افتراضًا، أو أنه معنى مستلزم من مفهومها. ولكن برادلي وجرين يتفقان في أنهما ينكران تطور «المطلق»، فإن المطلق لا تاريخ له في ذاته وإن كان يجمع في نفسه من التواريخ ما لا يدخل تحت حصر.

(٦) بوزنكيت[1] B.Bosanquet ١٨٤٨ - ١٩٢٣:

لعل أعظم شيء اشتهر به «بوزنكيت» في تاريخ الفلسفة المثالية البريطانية هو انتصاره للنظرية الفلسفية القائلة بأن الفكر هو البرزخ الذي يوصل الإنسان إلى «الحقيقة» المطلقة؛ فإن «برادلي» قد بالغ في تصوير ما يقع فيه الفكر من التناقض عندما يلجأ إلى طريقة التجريد، أما «بوزنكيت» فيقول: إن من الخطأ في تصور الماهية الحقيقية للفكر أن نعتقد أن معناه تحصيل المعاني الكلية المجردة في الذهن؛ وهو خطأ أدى بطبيعته إلى فهم الوجود فهمًا خاطئًا ناقصًا. فالفكر في أرقى مظاهره وحدة منتظمة، وليس معنى مجردًا. وبالفكر نستعين على إدراك معنى النظام في الكون؛ فهو يحاول إدراك «الحقيقة» لا عن طريق الكليات المجردة، أي المُثل العقلية الصرفة التي تعبر عن المعاني المشتركة بين الأشياء، من غير نظر إلى ما بينها من العلاقات؛ بل يتصور «الحقيقة» على أنها كلٌّ، أو مجموع أو نظام مترابط الأجزاء. بعبارة أخرى إن الكلي الذي به يحاول العقلُ

---

(١) برنارد بوزنكيت: فيلسوف إنجليزي: ولد في نورثمبرلند وتعلم في أكسفورد وتتلمذ لبعض أئمة زمنه في الفلسفة أمثال ت هـ جرين: كان متأثرًا بفلسفة هيجل شأن كثير من مواطنيه الذين انتصروا للفلسفة المثالية، ولكنه كان كثير التأثر أيضًا بالفيلسوف لوطزه. كتب بوزنكيت في فروع كثيرة من الفلسفة لا سيما المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة. (المترجم)

إدراك «الحقيقة» إنما هو كلي ذاتي[١]، لا كلي معنوي. والكلي الذاتي عند «بوزنكيت» هو فكرة الكلِّ أو النظام لا المعنى الكلي. فإذا فهمنا الفكر على هذا النحو ألفيناه مرشدًا حكيمًا، لا يوقعنا في التناقض والمظاهر الوهمية الكاذبة، بل يهدينا إلى صميم «الحقيقة» ذاتها. لا، بل الفكر هو تجلي الحقيقة لذَاتِها؛ فإن الفكر والحقيقة متضايفان مرتبطان، بمعنى أن الفكر دائمًا إثبات شيء ما للحقيقة، والحقيقة دائمًا هي «الكلُّ» الذي يسعى الفكر إلى إثبات وجوده.

أما التقابل الذي يراه الناس عادة بين الفكر- أو المنطق- وبين الوجدان، فيعده «بوزنكيت» من أكبر ضروب السخف ومن الآراء الواهية السطحية؛ فإن ما نشعر به من وجدان عميق أو من جاذبية حادة إزاء فكرة من الأفكار الجليلة، أو شخصية من شخصيات رواية عظيمة أو نحو عمل فني بديع، إنما يقاس بما لهذه الأشياء من حظ من الحقيقة، وما لأصولها ومصادرها من اتصال بالحقيقة. ثم إن هذا يقاس بعد ذلك بما يتجلى في هذه الأشياء من ترابط منطقي، أي بما فيها من انسجام مع الكل الذي هي جزء منه.

---

(١) يريد بالكلي الذاتي تصور العقل لكل أو نظام مركب من أجزاء ولا يقصد به كليًا من الكليات- أي معنى عامًّا مشتركًا بين أفراد حقيقة واحدة أو حقائق مختلفة، و«الكلي الذاتي» اصطلاح يظهر أن بوزنكيت أول واضع له وفيه من الغموض ما فيه، والأولى ترجمته إلى «فكرة الكل». (المترجم)

هذا، و«للكل» أو «الكلي الذاتي» أثر في تجاربنا جميعها، ولكنه أثر ضمني لا نشعر به. ويظهر ذلك الأثر بالفعل ونشعر به في تفكيرنا المنطقي؛ لأن «الكل» هو المستوى الذي نقيس به التفكير، أعني التفكير الذي يحركه في نفوسنا ميلُنا الطبيعي إلى البحث وراء الصواب والحق. وفي التفكير المنطقي تظهر فكرة النظام التي هي روح «الكل» أو روح «الكلي الذاتي»: أو بعبارة أخرى، روح «الفردية» التي هي المحور الذي يدور حوله تفكيرنا. ومن خصائص الأحوال النفسية الراقية عند الإنسان أن فيها ينكشف انسجام الأشياء ووحدتها؛ أي التركيب النظامي للعالم، أعني «المطلق». وفي هذه الأحوال «نسمع دقات قلب المطلق» كما يقول «بوزنكيت»، أي نكون على اتصال مباشر به، إذ المطلق هو غاية اجتماع العقل والطبيعة.

والعقل والطبيعة متضايفان؛ إذ الطبيعة هي ما يتجلى للعقل، والعقل هو ما يدرك الطبيعة أو يفسرها. ويختم بوزنكيت فلسفته بقوله: في «المطلق» تجتمع كل خبراتنا الجزئية وتتحول صورها، وتتألف منها وحدة تامة كاملة، أو كلٌّ كامل منتظم، لكل شيء فيه صلة محكمة بغيره من الأشياء؛ وإذا كان «الكل» على ما وصفنا من الإحكام والكمال فلنا أن نصف «المطلق» بأنه غائي وأنه يتحرك من تلقاء نفسه نحو تحقيق غايته.

(٧) فيسكونت هولدين[1] Viscount Holdane ١٧٥٧- ١٩٢٨:

كان في صميم فلسفته من أتباع مذهب «هيجل» أو من أتباع «المذهب المثالي المطلق»، ولو أنه كان غير راضٍ عن كلمة «أديالزم» (المذهب المثالي). وقد كان يعتقد أن النقطة التي يمكن لأي فيلسوف أن يبدأ منها دون غيرها هي «الخبرة» (experience)، وأن الخبرة تكشف لنا دائمًا عن نظام معقول، أو نظام مثالي أوسع في محيطه، وأعم في صفاته من «الخبرة» ذاتها؛ ولكنه نظام باطن في «الخبرة» وأساس لها.

ويطلق «هولدين» على ذلك النظام المثالي المعقول اسم المعرفة. وليس المراد «بالمعرفة» هنا الأشياء التي هي موضوع خبرتنا؛ ولا مجرد عملية يستعين العقل بها على إيجاد علاقات ونسب خارجية بين ذوات الموجودات وبين نفسه؛ فإن صفات الأشياء ليست بحال من الأحوال غنيةً عن المعرفة ولا عن خصائصها وفعلها؛ إذ الوجود يتضمن دائمًا أن الشيء الموجود له «معنى» أو «مفهوم». أو أنه معلوم بوجه ما. وما لا معنى له لا وجود له.

---

(١) ريتشارد بيردون هولدين: فيلسوف وقانوني بريطاني ولد في أسكتلندا وتعلم في أكاديمية أدنبرة وفي جامعتي أدنبرة وجتنجن حيث درس الفلسفة على لوطزه. حل عدة مناصب خطيرة في الحكومة البريطانية في أثناء الحرب العظمى وكانت له خدمات جليلة بها. وقد قصر همه بعد الحرب على الاشتغال بالفلسفة والتأليف فيها، وفلسفته هيجلية في نزعتها العامة ولكنها مصبوغة بالروح العلمية الحديثة. (المترجم)

نعم للمعرفة درجات مختلفة وأطوار مختلفة. واختلاف درجاتها إنما هو بمقدار ما فيها من التجريد الذي نصل إليه عن طريق مشاهدة الجزئيات والتفاصيل في الحقائق الخارجية. وكل نوع، أو كل درجة من درجات المعرفة، له نوع أو درجة من درجات الحقيقة يقع عليه[1]. فعلوم الطبيعة والحياة والنفس مثلًا تمثِّل درجات متفاوتة من التجريد؛ فهي لهذا تمثِّل درجات مختلفة من المعرفة ومن الحقيقة. ولكن درجات كل من المعرفة والحقيقة لها منزلتها من النظام العام للمعرفة الإنسانية، وفيه تظهر العلاقات المتبادلة بين الاثنين. فالحقيقة هي «الكل» أو المجموع؛ ولكن قصور العقول الجزئية الإنسانية، وما جرت به عادتها من التفرقة بين العقل المدرِك والأمور المدرَكة (أي بين الذات والموضوع) من العقبات التي تحول دون إدراك ذلك «الكل» في كليته على الوجه الأكمل.

فالعلم الكامل إذن هو العلم التام الشامل: الذي تمامه وشموله من ذاته: والذي فيه تنمحي كل تفرقة بين العالِم والمعلوم- الذات المدرِكة والموضوع المدرَك- وبين الكلي والجزئي. وهو بهذا المعنى يخالف

---

(١) يشبه بعض الشيء تقسيم أرسطو للعلوم على أساس تجرد موضوعاتها أو عدم تجردها من المادة فالعلم الإلهي علم تام التجريد، وعلم الرياضة نصف تجريدي، وعلم الطبيعة ليس مجردًا أصلًا؛ وذلك لأن موضوع الأول ليس في مادة مطلقًا، وموضوع الثاني في مادة في الواقع ومتجرد عن المادة في العقل، وموضوع الثالث غير متجرد عن المادة أصلًا. (المترجم)

«الخبرة» لأن «الخبرة» تجمع في نفسها كل العناصر المختلفة التي يمكن تمييزها فيها؛ أي أن العلم ليس مجرد إدراك العلاقات والنسب بين الأشياء، بل هو شيء أكثر من ذلك؛ هو هيئة منتظمة من المعرفة الذاتية لا تفرقة فيها بين العالِم والمعلوم.

قد ظهر إذن أن فرض وجود هذا النوع «من المعرفة المثالية»، أو المثل الأعلى للمعرفة التي تتخلل كل «خبرة» من خبراتنا، أساس لا بد منه في فهمنا للعالم؛ لأن المعرفة لو فسرت بهذا المعنى الواسع، ولو روعي فيها ذلك الكمال المثالي السابق الذكر، لما كانت أساسًا للحقيقة فحسب، بل لما غايرت «الحقيقة» في شيء. بعبارة أخرى، ليست المعرفة حادثة من الحوادث، إلى جانب الحوادث الأخرى التي تقع في الكون، بل هي الكون بأسره الذي يحتوي جميع ما يقع من الحوادث.

(٨) رافيسون موليان[1] Ravaisson Mollien ١٨١٣- ١٩٠٠:

كان رافيسون موليان من الذين أخذوا بنصيب وافر في إحياء الفلسفة المستندة إلى فكرة «الفاعلية الروحية» وإصلاحها؛ تلك الفلسفة التي وضع أسسها في فرنسا «مين دي بيران» (١٧٦٦ -

---

(١) فيلسوف وعالم آثار فرنسي، ولد في نامور في أكتوبر سنة ١٨١٣. وتتلمذ لشلنج في جامعة ميونخ. وكان أستاذًا للفلسفة في جامعة رن. ومن المناصب التي شغلها أيضًا منصب مدير قسم الآثار في متحف اللوفر. (المترجم)

١٨٢٤)؛ والتي كانت قد ركدت ريحها زمنًا طويلًا من بعده لإغفال الفلاسفة أمرها. ويعتقد رافيسون أن «الطبيعة» في جوهرها روح أو فاعلية روحية، وأن الفاعلية الروحية ليست مجرد وظيفة أو صفة من صفات الكون؛ بل هي الكون بعينه. فإنَّ «أن تفعل» معناه «أن تكون». «وأن تكون» معناه «أن تفعل». والفكر هو هذا الفعل الروحي. لأن الإرادة (التي بها يتبين الفعل واتجاهه). والفكر (الذي به تتمثل صورة الفعل) شيء واحد أو عمل واحد. وغاية الفكر التأليف بين العناصر المختلفة التي تدخل إلى (خبراتنا)، وإبراز هذه (الخبرات) في صورة ملتئمة الأجزاء لها وحدة معنوية خاصة. والمعرفة في أخص صفاتها كالفن؛ لأن المعرفة وليدة الفكر وقدرتِه على الإبداع والتركيب. فالعلم بحقيقة الكون إذن، من غير استعانة (بمقولات روحية)، ضرب من المحال. ألا ترى إلى علوم الحياة قد اضطُرت- كما بيَّن ذلك برنارد (١٨١٣ - ١٨٧٨) إلى دراس كل عضو من أعضاء الكائن الحي على أنه جزء منه، ولم تدرس هذه الأعضاء في عزلة عن مجموع الكائن. ما معنى هذا إلا أن هذه العلوم قد افترضت مبدأ الغائية ولم تستطع أن تمضي في دراستها بدونه؟ وليست العلوم الطبيعية بأسعد حظًّا من العلوم الحيوية، فإنها لا تختلف عنها اختلافًا جوهريًا من هذه الناحية؛ وذلك لأن ظواهر الكائنات غير العضوية، أو غير الحسية، تختلف في الدرجة (أي في القوة والضعف، أو الزيادة والنقص) لا في النوع، عن

ظواهر الكائنات الحية أو الشاعرة. فالسكون مثلًا الذي هو صفة من أخص صفات الكائن غير الحي إنما هو ضرب من ضروب العادة، أو قل هو فساد وضعف في الإرادة، ولا يقدر على تكوين العادة سوى الأرواح.

ويختم رافيسون موليان فلسفته بقوله: إن الجزء المادي من الكون نتاج ثانوي لله، تولَّد عن انتشار الروح الإلهية وانقسامها. فإن الله هو المبدأ الأول للنظام والانسجام في الكون؛ وقد خلق الله المادة بكل ما فيها من صفات النقص لكي تنبعث الحياة فيها انبعاثًا جديدًا تستعيد به كمالها، فإن الكمال دائمًا يفترض وجود النقص.

(٩) رينوفييه[1] C. Renovier ١٨١٥ - ١٩٠٣:

حاول رينوفييه أن يمزج المذهب الفلسفي المعروف بمذهب الواقع أو (المذهب الوضعي) بالمذهب الآخر المعروف (بالمذهب المثالي) مستعينًا في ذلك المزج بمذهب ثالث هو (مذهب الظواهر). ذلك أنه كان يرى أن ظواهر الأشياء وحدها هي كل ما لنا سبيل إلى

---

(١) تشارلس برنارد رينوفيه: فيلسوف فرنسي: بنى فلسفته على أساسين: كراهيته لكل شيء يقال إنه لا يمكن معرفته، واعتماده على ما يصل إليه بإدراكه الشخصي، ولذلك يسلم بمذهب كانط في جملته وينكر ما يسمى «بالشيء في ذاته» كما ينكر الروح و«المطلق» وما أشبه ذلك. وهو يفضل الإلحاد على أي مذهب من مذاهب المؤلهة يصور الله كما تصوره الأديان. (المترجم)

معرفته، أو إدراكه إدراكًا مباشرًا، وأنها وحدها المادة التي نعتمد عليها في هذه المعرفة. وللظواهر عند رينوفييه ناحيتان: الناحية الأولى من حيث ما تظهر لنا، والثانية من حيث ما هي مظاهر لشيء من الأشياء. فمن الخطأ أن نعزل إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى، أو نعتبرها مستقلة عنها؛ أي من الخطأ أن نعتبر ظواهر الأشياء كما لو كانت حقائق مستقلة في ذاتها، غنية عن العقل المدرِك لها، أي غنية عن ظهورها أمام شخص ما يدركها في «خبرة» من خبراته. هذا بالفعل ما قال به الواقعيون، وعليه انبنى فساد مذهبهم. ومن الخطأ أيضًا أن نعتبر الظواهر كما لو كانت هي و(الخبرة) شيئًا واحدًا، من غير ما إشارة إلى موضوع من الموضوعات (شيء من الأشياء) كأنها ليست مظاهر للأشياء. وهذا بالفعل ما قال به المثاليون، وعليه انبنى فساد مذهبهم. فيجدر بنا إذن أن نعتبر الظواهر في وحدتها أو في جملتها- أي يجدر بنا أن ننظر إلى ناحيتيها على السواء. ولو فهمنا الظواهر بهذا المعنى لحقَّ لنا القول بأن منها يتكون «الوجود» ولأصبحنا ولا حاجة بنا إلى الكلام عن الشيء في نفسه (أو الشيء بالذات الذي يقول به الواقعيون)، أو الكلام عن أي ذات مدرِكة مستقلة في وجودها عن الخبرات التي تربطها بالظواهر (كما يقول المثاليون أو العقليون).

ومثل هذا الرأي لا يجعل الوجود مجرد أمر عقلي بحت، ووليد العقل الإنساني المتغير المتقلب؛ لأن الظواهر الكونية لها قوانينها-

أو بعبارة أخرى إن بينها من الروابط والنسب المطردة المتبادلة ما يكسبها صفتي الدوام والنظام. فالظواهر كلها مثلًا تخضع لبعض المبادئ الأولية، أو المقولات التي هي النسبة والعدد والأين (المكان) والمتى (الزمان) والكيف والصَّيْرورة والعلّية والغائية والفردية. ثم هي تخضع من ناحية أخرى للقوانين الخاصة المختلفة الأنواع التي تستنبطها العلوم الجزئية.

غير أن (رينوفييه) قال بعد ذلك في بعض كتبه المتأخرة بوجود أشياء أرقى في درجة تركيبها، وأبعد عن أن تكون مجرد مجموعات منتظمة من الظواهر. وهذه هي الكائنات الروحية التي أطلق عليها ليبنتز اسم الذرات الروحية؛ وهاك نص عبارة رينوفييه: «إذا ظهرت الحرية في كائن ما، فإن هذا الكائن، مهما تعددت صِلاته وعلاقاته بالكائنات الأخرى، يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود الذاتي، أو الوجود الفردي، لا يضارعه فيها مضارع. فما كان قبلُ يمكن تمييزه عن غيره فحسب، يصبح الآن منفصلًا مستقلًّا؛ وما كان بالأمس نفْسًا فحسب، يصبح اليوم نفسًا قائمة بذاتها، أو ذاتًا أو جوهرًا.....، أو فردًا. وأرقى الأنواع في الفردية هو الإنسان أو الشخصية الإنسانية» زد على ذلك أننا يجب ألا نقصر همنا على العلم بالمقولات والقوانين الجزئية إنْ كانت غايتنا أن ندرك الوجود في جملته على وجه أتمَّ وأشمل. فيجب مثلًا أن نفترض صدق قانون التناقض، كما يجب

أن نحتمي في مبدأ حرية الاعتقاد تحت تأثير ما توحي به إلى كل منا شخصيته الكاملة. وقد كان «رينوفييه» يعتقد أن بين الإنسان والعالَم نوعًا من الانسجام بفضله يخضع العالم لمطالب الإنسان الخلقية.

ويظهر مما تقدم أنه ربما كان الأوْلى بنا أن نَعُدَّ فلسفة «رينوفييه» ضربًا من ضروب الفلسفة المثالية النقدية أو المذهب الروحي الذري (الذي هو مذهب ليبنتز)، من أن ندخلها تحت المذهب (المثالي المطلق) وألا نفصله- في مختصر كهذا- عن أمثاله من الفلاسفة الفرنسيين المثاليين الذين ذكرناهم- أعني «رافيسون» و«لاشلييه».

(١٠) لاشلييه[1] J. Lachelier ١٨٣٢ - ١٩١٨:

بدأ لاشلييه الفلسفة النقدية التي وضع أساسها الفيلسوف كانط، وهي الفلسفة القائلة بأن العلماء يدركون العالم المحسوس ويفسرون ما فيه من النظام أو الترتيب بواسطة طائفة من الصور العقلية والمقولات، وأن القوانين الطبيعية التي يستنبطها هؤلاء العلماء إنما كانت صادقة على الإطلاق لأنها يجب أن تتفق وطبيعة العقل الإنساني الذي هي

---

(١) جول لاشلييه فيلسوف فرنسي ولد ومات في «فونتنبلو». من أكبر المحدثين أثرًا في الفلسفة الفرنسية وأستاذ كبار الفلاسفة الفرنسيين في العصر الحاضر. وأهم نقطة في مذهبه بحث الشروط التي يجب توافرها لكي نحكم بوجود العالم كما يظهر لنا في إدراكنا له؛ أي باعتباره موضوعًا لتفكيرنا. ألف في المنطق وعلم النفس وفلسفة ما بعد الطبيعة وله في كل منها آراء خاصة. (المترجم)

وليدته. ولكن بينما يفترض «كانط» أن العقل الإنساني يستخدم بعض صوره ومقولاته ويطبقها على ما يصل إليه من الإحساسات التي هي مادة غُفْلٌ مستقلة في وجودها عنه، يقول لاشلييه: إن العقل يخلق العالم المحسوس برمته خلقًا، وإنه لا وجود لحقائق مستقلة عنه يلزمه أن يتكيف بها. بعبارة أخرى يعتقد لاشلييه أن العقل وحده هو الحقيقة التي ليس وراءها حقيقة. نعم إن العالم المحسوس قد يبدو لكل إنسان أنه غني عن الحس، ولكن يرجع السر في ذلك إلى أن العالم المحسوس موضوع لإدراك عقل شاعر، وذلك العقل هو الذي يعطي العالم صفة العينية أو الشيئية عندما يتخذه موضوعًا لتفكيره: وهذا يمنع من اعتبار العالم مجرد حالات نفسية ناشئة عن الإدراك الحسّي. فالعقل إذن هو الذي يعطي الظواهر الطبيعية والعقلية عينيتها وذاتيتها؛ لأنه يؤلف منها حقائق منتظمة، فيحول بذلك دون عدها أمورًا نفسية اعتبارية. أما الفكر فيدلُّك على حقيقته وجود عالم لا يفسره سوى الفكر نفسه. ويدل وجود الحساسية على أن الفكر شيء أكثر من مجرد العقل، فإن الفكر- بواسطة فعل الإرادة- يعطي بعض الأشياء كالزمان والمكان صفات الأمور المحسوسة. والحقيقة أنَّ لاشلييه يفرق بين ثلاث درجات من الفكر: الفكر في درجته الأولى؛ وهو عقلي محض ينظر إلى الأشياء كما لو كانت خاضعة لقوانين علِّية آلية؛ والفكر في درجته الثانية يتخذ الجزئيات موضوعًا له ويبرزها إلى عالم الحس في مكان

ما ويفترض وجودها، مستعينًا في ذلك بفعل الإرادة. وهذه الجزئيات صور (لتلك المعاني العقلية المجردة) تحدُّها وتضبطها فكرة الغاية. والفكر في درجته الثالثة حرٌّ طليق مدرك لذاته. ويذكر لاشلييه بعد ذلك صلة مراحلة الفكر الثلاثة بالعلم والفن والدين؛ فالعلم يمثِّل الفكر في درجته الأولى، والفن يمثله في درجته الثانية، والدين يمثله في درجته الثالثة. غير أن لاشلييه لم يقصد بذلك أن درجات الفكر تمثل ثلاث مراحل متعاقبة تعاقبًا زمانيًّا، بل قصد أنها ثلاث نواح أو ثلاثة وجوه للفكر واقعة في زمان واحد؛ أي أن الوجود «ليس في بادئ أمره ضرورة عمياء، ثم يصبح إرادة خاضعة على الدوام لهذه الضرورة، ثم يصير في نهاية أمره حرًّا طليقًا يشعر بالضرورة بوجود الحالتين السابقتين: ولكنه حرية كله من حيث إنه موجد لنفسه، وإرادة كله من حيث إنه شيء حقيقي ذاتي، وضرورة كله من حيث إنه عقل مدرك لنفسه».

والله في نظر لاشلييه هو العقل الكلي، والدين هو شعور الفرد بافتقاره إلى ذلك العقل الكلي.

(١١) كروس[1] B. Croce ولد سنة ١٨٦٦:

يعد «كروس» في طليعة الفلاسفة المثاليين في إيطاليا في العصر الحاضر، وتتفرع فلسفته في «الروح» عن نظرية أوغسطين وديكارت، وهي النظرية القائلة بأن أكثر ما نوقن بوجوده من الأشياء حالاتنا العقلية الشعورية. وهو يعتقد- كما يعتقد المثاليون من الألمان- أنه لا حاجة بنا إلى افتراض حقيقة أخرى غير هذه الحالات. ولكن الحقيقة الروحية في نظره تحتوي أكثر مما يقع في محيط العقول الجزئية من التجارب؛ لأنه يفترض- كما يفترض أصحاب المذهب المثالي المطلق- وجود عقل كلي إلى جانب العقول الجزئية، أو روح عامة منبثة في العقول الجزئية جميعها. وهذه الروح، بالرغم من تخللها سائر العقول الجزئية، ليست بهذه العقول كلها مجتمعة.

ولكن بينما يعتقد هيجل وأتباعه أن أسلوبهم الفلسفي الخاص (المعروف بالأسلوب الحِواري Dialectic) الذي به يبحثون في طبيعة العقل الكلي، أسلوب منطقي بحت ليست له صبغة زمانية: (ولو أن هيجل نفسه لم يمكنه أن يتحاشى التعبير بما يفيد أن تفكير العقل الكلي

---

(١) بندتو كروس: فيلسوف إيطالي جمع إلى العلم بالفلسفة العلم بالأدب والتاريخ والفنون الجميلة، وقد جاءت فلسفته صورة جامعة لهذه العناصر كلها. وأخص فرع من فروع الفلسفة عرف به كروس فلسفة الروح التي يقسمها إلى علم الجمال والمنطق وما يسميه فلسفة السلوك (يعني بذلك الأخلاق والاقتصاد). (المترجم)

أيضًا واقع في الزمان)، يقرر «كروس» في شيء من الجزم والوضوح، أن الروح العالمية حركة واقعة في الزمان، وأن الوجود والتاريخ الكوني شيء واحد (كما أن الوجود هو الفلسفة أيضًا، إذ لا بد من اعتبارهما كذلك في مذهب فلسفي كهذا). أما أَنَّ الوجود هو التاريخ الكوني فلأنه دائم التغير، دائم الفعل، دائم الخلق. ولهذا يشبه «كروس» من هذه الناحية «برغسون» و«وليم جيمس» لأنهم جميعًا ينكرون وجود «مطلق» لا يتحرك ولا يتغير، أو بعبارة أخرى ينكرون وجود «عالم جامد»، وُجِدَ كاملًا وسيظل إلى الأبد على كماله. ففي الكون حركة فعل تجول في دوائر لا مبدأ لها ولا نهاية، غير أننا في قدرتنا أن نميز بين بعض وجوه تلك الحركة الروحية ومظاهرها أو عواملها، وإن كنا لا نستطيع فصل أحد هذه المظاهر عن الآخر؛ فيمكننا أولًا أن نميز بين الفعل الروحي في دائرته النظرية والفعل الروحي في دائرته العملية. بل يمكننا أن نفرِّق بين شيئين مختلفين في كل من هاتين الدائرتين؛ ففي الدائرة النظرية يفرِّق «كروس» بين الإدراكات الذوقية والتصورات؛ لأنه يعرِّف الإدراك الذوقي بأنه عملية بها يخلق العقل مادة التفكير، ويقول: إن أكمل مِثال له الإلهام الذي به يخلق الفنان مادة فنِّه؛ لأن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي (كما يعتقد الناس عادة) بل هو يُبرزُ أو يخلق إدراكاته الذوقية خلقًا. ثم يأتي بعد ذلك الإدراك العقلي أو التفكير فيعمل في هذه الإدراكات الذوقية ويكشف

ما بينها من نسب، أو ما فيها من عناصر عامة مشتركة. والحقيقة أن الصور العقلية (الأفكار) باطنة في الإدراكات الذوقية، وأن النوعين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ فإن الإدراكات الذوقية بدون الأفكار عمياء، كما أن الأفكار بدون الإدراكات الذوقية جوفاء. ومع ذلك فللصور العقلية أو الأفكار شأن خاص، وهي أمور تشترك فيها العقول أو الأرواح جميعها، وبها يحصل التفاهم بين هذه العقول أو الأرواح. فهي إذن عامة لأنها مظهر من مظاهر الروح الكلي الذي يتخلل سائر العقول الجزئية الإنسانية.

أما الموضوعات التي يتناولها التفكير النظري فهي على الدوام من خلق هذا التفكير، بل الحقيقة أن عملية التفكير وموضوع التفكير والتمييز بين الاثنين، كلها نواح مختلفة لشيء واحد هو الإدراك في جملته. والتمييز بين العالم العقلي والعالم المادي الذي يبدو لنا كأنما يتكوَّن من أعيان مستقلة في وجودها، إنما هو من فعل العقل لا غير، أي من فعل عملية التجريد.

وتنحصر الناحية العملية من فعل الروح بالضرورة في الإرادة؛ لأن الأفعال الطبيعية لا وجود لها في عالم روحي. والناحية العملية مفتقرة أبدًا إلى الناحية النظرية لافتقار الإرادة إلى العلم. ويفرِّق كروس بين اتجاهين في الحياة العملية، اتجاه نحو تحصيل النافع ويسميه الفعل

الاقتصادي، واتجاه نحو تحصيل الخير ويسميه الفعل الأخلاقي. والاتجاه الأول اتجاه فردي أناني، والثاني اتجاه عام إيثاري. غير أن هذين الاتجاهين غير منفصلين كما أن العلم الذوقي والعلم النظري غير منفصلين- بل يعبران عن ناحيتين مختلفتين لشيء واحد، بمعنى أن كل فعل من الأفعال أناني إيثاري معًا.

(١٢) جنتل[1] G. Gentile ولد سنة ١٨٧٥:

يتخذ جنتل التربية وسيلة إلى الوصول إلى فلسفته؛ لأن التربية في نظره عبارة عن تكوين للفرد ينتهي به إلى الفلسفة التي هي أرقى مرتبة من مراتب الشعور بالذات، والشعور بالذات عنده هو الحقيقة التي ليس وراءها حقيقة، وذلك لأننا لا نقول بوجود أي شيء على سبيل القطع سوى شعورنا بذواتنا، ولأننا نجد في ذلك الشعور الذاتي الغَنَاء عندما نرجع إليه في تفسير معنى الحقيقة؛ فإن الحقيقة يكفي في تصورها تصورًا كاملًا أن يقال عنها إنها ذلك الشعور الذاتي. أما الشعور الذاتي، أو الشعور بالذات في اصطلاح «جنتل» فهو العقل

(١) جيوفانيني جنتل: فيلسوف وسياسي إيطالي؛ درس الأدب والفلسفة في باليرمو، وعُيِّن أستاذًا للفلسفة في روما. ويعد جنتل من أكبر أنصار المذهب الفاشستي. عُيِّن وزيرًا للمعارف في إيطاليا في أوائل عهد السنيور موسوليني، وكان من أكبر همه في وزارته إصلاح نظام التعليم الديني وحث المعلمين على دراسة النمو العقلي للأطفال؛ لأن الغاية من التربية عنده هي تكوين الشخصية. (المترجم)

أو الروح. وللعقل في مذهبه وحدة لها من الإحكام والارتباط أكثر مما لها في نظر «كروس» الذي جعل للعقل أربع درجات مختلفة، أو أربعة مظاهر لكل مظهر منها فعل خاص به كما سبق. ولهذا ينكر «جنتل» كل رأي يعتبر العقل أو الشعور مقسمًا إلى مثل هذه الأقسام، ويقرر أن للشعور وحدة شعورية كاملة. أما التمييز الذي لا مناص منه بين العاقل والمعقول، أي بين الذات المدرِكة والشيء المدرَك- فليس من العقبات التي تمنع «جنتل» من المضي في فلسفته؛ فإن العاقل والمعقول يجتمعان معًا في العقل في حالة شعوره بنفسه، إذ العقل من هذه الحالة ذاتٌ مدرِكة في الوقت الذي هو فيه موضوع مدرَك؛ أو بعبارة أخرى هو عاقل في الوقت الذي هو فيهِ معقول. وليس كلٌّ من العاقل والمعقول في هذه الحالة جزءًا من العقل، بل العقل بأكمله. و يلزم من هذا أن كل معلوم، أو كل ما يتعلق العلم به هو والعقل الذي يدركه شيء واحد؛ أي أن كل معلوم يصبح- بتفكير العقل فيه- عقلًا أو شعورًا؛ لأن العقل لا ينفك أبدًا عن المعقول. «فكل موجود هو ما هو بفضل تفكير العقل فيه»؛ وتفكير العقل في أي شيء هو نفسه تفكيره في ذاته وتحقيق لها. وكما أن كل عقل جزئي، أو كل روح، يشعر بذاته في كل حالة يدرك فيها شيئًا من الأشياء، أي كما أن شعور العقل الجزئي بذاته داخل في كل إدراك من إدراكات ذلك العقل، كذلك العقل الكلي- أو الروح الكلي، يدخل شعوره

بذاته في شعور كل عقل جزئي بذاته، أي إن العقول الجزئية حالات أو مظاهر للعقل الكلي الذي يخلق العالم، والذي هو العالم نفسه.

وللإدراك[1] (سواء أكان جزئيًا أو عالميًا- أي سواء أكان لعقل جزئي أو للعقل الكلي) ناحيتان: ناحية العقل المدرِك- الذات، وناحية الشيء المدرَك أو الموضوع. ولا تنفصل أبدًا إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى انفصالًا حقيقيًا، وإن كان يمكن التمييز بينهما عقلًا.

وأهم ما يبحث فيه الفن في نظر «جنتل» الإدراك من ناحيته العقلية، وأهم ما يبحث فيه الدين هو الإدراك من ناحيته الموضوعية، أما الفلسفة فتبحث في الناحيتين على السواء- أي إنها تبحث في الشعور الذاتي (شعور الإنسان بذاته) أو هي تبحث في الوجود جميعه. وعلى هذا يعتبر «جنتل» الفلسفة صورة كاملة يجتمع فيها الفن والدين ويلتئمان. فالفلسفة تعبِّر عن الوجود بتمامه- أو الواقع بتمامه- أو الروح. والفيلسوف لا يبحث عن الوجود أو يفكر في الوجود فحسب، بل هو إلى حدّ ما يخلقه خلقًا.

---

(١) أظن أن أوفق ترجمة لكلمة «experience» كما يستعملها جنتل هي كلمة إدراك بدلًا من كلمة خبرة أو اختبار أو تجربة. (المترجم)

(١٣) رويس[1] J. Royce ١٨٥٥ - ١٩١٦:

يعد رُوِيسْ أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي، وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها «برادلي». بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فقال: إنها لسيت مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية، نوعًا من الفعل؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات. وللفكرة عنده معنيان[2]: معنى ظاهر وآخر باطن، فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها. غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها؛ ولهذا يقول «رويس»: إنه لكي يرتبط المدلول الخاص للفكرة بالفكرة نفسها، يلزم أن يكون بينهما عنصر مشترك. ويستنتج من هذا أن حقيقة أي شيء تدل

(١) فيلسوف أمريكي: درس الفلسفة على «لُوطزَه» كما درس على «وليم جيمس» وتشارلس بيرس. كان أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٨٩٢، وكان واسع الاطلاع عالمًا وأديبًا وفيلسوفًا. وقد ألف في علوم مختلفة منها الرياضة (من ناحية اتصالها بالمنطق)، وفي علم النفس والأخلاق والاجتماع وتاريخ الأدب والنقد الأدبي والفلسفة. وتشبه فلسفته في كثير من نواحيها فلسفة برادلي لأن الاثنين من المدرسة «المثالية»؛ كما يشبه برادلي أيضًا في غموض تفكيره والتواء معانيه واستعماله كثيرًا من الاصطلاحات الفلسفية في غير مفهوماتها المتعارفة. (المترجم)

(٢) وهما غير المفهوم والماصدق اللذين يتكلم عنهما المناطقة، إذ المفهوم دلالة اللفظ على معناه، أو الصفات التي يتألف منها معناه، والماصدق الأدلة للفظ على الأفراد التي يصدق عليها اللفظ. (المترجم)

عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذي تنطوي عليه تلك الفكرة، ويلزم منه أيضًا أن تحقيق الغاية التي ينطوي عليها باطن فكرة من الأفكار- أي تحقيقها في إدراك من الإدراكات- يكوِّن في نظر «رويس» حقيقة الشيء الذي هو موضوع هذه الفكرة. أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يُرجَع فيه إلى الفكرة ذاتها؛ لأن الفكرة- بهذا المعنى- تحمل في نفسها الغاية المقصودة منها، كما تحمل في نفسها إرادتها.

وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث «برويس» إلى القول بأن الفكر حياة شعورية، وأن في هذه الحياة أفكارًا، وأن كل فكرة منها ترمي إلى غاية، وأن الغايات التي ترمي الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل، أو «تتجسَّم» في الأشياء الخارجية التي تدل عليها الأفكار. فالوجود «معناه الظهور في العالم الخارجي بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة فكرية منظمة»؛ لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معاني الأفكار جميعها. ولهذا يلزم أن نفترض أن المعاني الجزئية (الأفكار المتناهية) داخلة في هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة، وأن الغايات التي ترمي إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة جامعة لها كلها- تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره.

ويحتوي الشعور الكلي (أو الإدراك الكلي Absolute experience[١]) أيضًا الشيء الكثير مما لا وجود له في الحالات العقلية الجزئية، ولكن «رويس» لم يقصد من هذا أن أفراد الإنسان (العقول الإنسانية الجزئية) غارقة أو مندمجة في «المطلق» (العقل الكلي)؛ لأنه يقول إن كل عقل إنساني محتفظ بذاتيته بشكل ما، أي إن كل إنسان- في نفسه- مظهر من مظاهر الإرادة المطلقة، أو الإرادة الإلهية؛ أو هو صوت يعبر عن معنى من معاني هذه الإرادة، وبذلك يكوِّن كل فرد من أفراد الإنسان جزءًا خاصًّا من «الكل» الذي لا يضارعه في الوجود مضارع.

كذلك لم يبطل «رويس» معنى الزمان من حيث علاقته بالمطلق (العقل الكلي) بأن استعاض عنه معنى الأزلية الذي يختلف كل الاختلاف عن معنى الزمان. نعم قد استعمل كلمة الأزلية، ولكنه قال: إن الأزلية هي إدراك «المطلق» للزمان بأسره دفعة واحدة في آن واحد، كما يدرك الإنسان النغمة الموسيقية العامة إدراكًا آنيًا بعد سماعه طائفة متتالية من النغمات.

(١) تستعمل كلمة experience (خبرة) في علم النفس بمعنى الشعور أو أي حال من حالات الشعور واقعة في الزمان- ولكن بعض الفلاسفة الحديثين لا سيما برادلي ورويس يستعملونها في معنى غامض كل الغموض ويفسدون المعنى الأصلي للكلمة كل الإفساد؛ فهم يتكلمون مثلًا عن Absolute experience (الخبرة المطلقة) ويقصدون بذلك حالة عقلية خارجة عن حدود الزمان، وكان الأولى بهم أن يستعملوا كلمة العقل أو كلمة الإدراك بدلًا من كلمة «الخبرة». (المترجم)

وتسترعى فلسفة رويس الأخلاقية نظر الباحث فيها بوجه خاص؛ وذلك لما تعتمد عليه من أساس جديد لم يُسْبَق إليه، وهو «الإخلاص لمبدأ الإخلاص». أما الإخلاص فيعني به تفاني المرء في خدمة مبدأ من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسي؛ فإن كان إخلاصه لهذا المبدأ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضًا لمبادئهم؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلًا، فإنه يكون قد أخلص، لا لمبدئه الخاص فحسب، بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو. هذا هو «الإخلاص لمبدأ الإخلاص» الذي يرجو رويس أن يذيع وينتشر فتتحقق بذيوعه وانتشاره «الجامعة الإنسانية الكبرى» ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم.

(١٤) هكنج W.E. Hocking ولد سنة ١٨٣٢:

لم ينته هُكِنج بعد من مذهبه الفلسفي الذي يصفه بأنه مذهب «تصوفي واقعي» ، بل لا يزال جادًّا في تهذيبه. ويحتوي هذا المذهب، إلى جانب ما وصفه به المؤلف من أنه تصوفي وواقعي، عناصر أخرى مستمدة من الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية والفلسفة العملية؛ بل ربما كان العنصر المثالي أكثر هذه العناصر غلبة عليه. ومما يشير إلى ذلك عبارة «هكنج» نفسه، تلك العبارة التي يقول فيها: «إن الفلسفة

المثالية جوهر الفلسفة وروحها أكثر منها أسلوبًا خاصًّا من أساليب التفكير الفلسفي».

وربما كان من أهم أجزاء فلسفة «هكنج» رأيه في الإدراك الحسي وقوله إنه حلقة الاتصال بين النفوس البشرية الكثيرة، وإن بواسطته نعرف غيرنا من النفوس البشرية الأخرى معرفة مباشرة، لا ، بل نعرف الله: «جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لي مفكرًا في العزلة التي بيننا، وقلت في نفسي: يا تُرى لِمَ خُلِقْنا بحيث لا أرى منك أيها الصديق، عندما أنظر إليك، إلا حجابًا يسترك عني، فلا أستطيع أن أراك «نفسك» أبدًا! أليس حجابك هذا سوى جزء متحرك من ذلك الحجاب الذي يختفي وراءه عالَمي؟ هأنذا كذلك حجابٌ لك، فكل منا ينظر إلى أخيه من وراء حجاب. ليتني أستطيع أن ينفذ عقلي، ولو لحظة، إلى عقلك فنلتقي دون أن يحول بيننا حائل! وبينا أنا كذلك إذ أُلقي في روعي ما وقع مني موقع الصاعقة، وكأنني أدركت معنى العزلة في قرارة نفسي فشعرت كأنما أصابني شيء من المسِّ، إذ أدركت أنني بالفعل متغلغل في «نفسك» أيها الصديق؛ فإنك تدرك كل هذه الأشياء التي حولي، وهي مِلكٌ لك. فإذا لمستُها أو حركتُها أحدثت تغيرًا في نفسك؛ وإذا نظرتُ إليها رأيتُ منها ما ترى أنت، وأدركتُ نفسَ إدراكك. أين أنت إذن؟ لأنك لست شيئًا مختفيًا وراء هاتين العينين اللتين أراهما في رأسك، ولا أنت في داخل ذلك الدماغ تحاول في ظلامه الحالك

أن تتصل بعملياته الكيميائية، فإنني لا أدري من هذه العمليات شيئًا في نفسي، ولن أدري من أمرها شيئًا؛ لأنني لا أعيش وراء حجابي. بل الحجاب هو الذي ورائي... وأنت أمام ذلك الحجاب أيضًا؛ فهذا العالم الذي أعيش فيه ملك لنفسي، وأنا جزء من ذلك العالم الذي ندركه معًا. فأنا لذلك لا أقدر أن أتصور وُصلةً أحقَّ ولا أبلغ في النفس أثرًا من أن نلتقي فنشاطر الذاتية- لا عن طريق ما في أعماق نفوسنا مما لا يمكن التعبير عنه من الخواطر فحسب، بل عن طريق ما بيننا من الإدراك المشترك أيضًا، بحيث لا نلتقي من وراء حجاب، بل بأن تكون معي بكل ما فيك من شعور، وبأن تحتويني في نفسك وتحتوي كل ما هو مِلْكٌ لي. هذه هي الحقيقة، فلن أفزع مرة أخرى بعدما شاهدتها إلى مذهب «الجواهر الروحية الفردة» (المونادزم) بأساليب من التفكير النظري قد ضلت هذا الطريق المستقيم».

يقول هكنج بعد ذلك إن الأشياء التي نعلمها علمًا مباشرًا هي إدراكاتنا الحسية، وإن «شيئية» الشيء هي ما تواطأ عليه الناس. فمعرفة الإنسان بشيئية الطبيعة يفترض أنه يعرف في الوقت ذاته أن نفسًا أخرى، واحدة على الأقل، أو أن عقلًا آخر، يدرك ما يدركه هو؛ وهكذا ينتهي الأمر بنا إلى افتراض عقل غير بشري يعطي الطبيعة «شيئيتها»؛ لأن النفس الإنسانية ذاتها مفتقرة إلى الطبيعة، فلا تكون الطبيعة مفتقرة إليها. وهذا «العقل الآخر» الذي نرتقي إليه في نهاية

الأمر هو بالضرورة الله الذي أحاط بكل شيء علمًا، والذي يعطي «الشيئية» لكل علم حتى علمنا بغيرنا من الناس.

والواقع أن «هكنج» يعتبر العالم كله نفسًا واحدة حيث يقول: «إن كلمة النفس تشير بوجه خاص إلى وحدة الحياة العقلية في العالَم، وإن معاني الأشياء جميعها تنتظمها إرادة واحدة». أما الدليل القاطع على أن العالم كله نفس واحدة فلا سبيل إليه إلا الإدراك المباشر، وفي هذا يقول «هكنج»: «إن النفوس البشرية تعلم أنها ليست في العالم وحدها، وهذا أول علم ذوقي وضروري نعلمه». غير أن النفس العالمية لا حَدّ لعمقها ولا نهاية لما تحتويه من الأسرار.

والحياة الإنسانية في نظر «هكنج» توَّاقة بطبيعتها إلى معرفة الحقيقة، والحقيقة عالم فيه من ضروب الكمال ما لا حَدَّ له. والنفس الإنسانية تَشْبُرُ الزمان ماضيه ومستقبله، وهي حرة طليقة؛ حياتها المُثُل العليا، وتدركِ من بين الأشياء التي بالقوة ما سيكون منها بالفعل. ولكن ليست هذه الصفات للنفس الإنسانية بفطرتها، فإن حريتها وخلودها يحصلان لها بالكسب. وبهذا المعنى يقرر كل إنسان مصيره بنفسه.



الفصل السادس

مذهب التعدد الروحي

أو الكثرة الروحية في إنجلترا وروسيا

(١٥) الأرل بلفور[1] (The Earl of Balfour) ١٨٤٨ - ١٩٣٠:

يظهر أن «الأرل بلفور» كان من أنصار المذهب الفلسفي المعروف بمذهب الشك؛ غير أن انتصاره لمذهب الشك الفلسفي لم يكن في الحقيقة إلا انتصارًا للعقيدة الدينية، أو على الأقل انتصارًا لوجهة نظر روحية. وقد قضى «بلفور» الشطر الأول من حياته في جو مفعم بالنزاع

---

(١) هو أرثر جيمس أرل بلفور سياسي وفيلسوف إنجليزي ولد في يوليو سنة ١٨٤٨ وتخرج في جامعة كمبردج. تقلب في كثير من الوظائف الحكومية والسياسية وأخذ بنصيب وافر من سياسة حكومته في الحرب العظمى وكان من أكبر المدافعين عن مبدأ حرية التجارة. ويعرف عنه فيما يتصل بالشرق الأدنى وعده بأن ترد إنجلترا لليهود وطنهم القديم: فلسطين. ولم تحل مشاغله السياسية بينه وبين الاتصال بالبيئات العلمية والفلسفية، فقد ترأس على عدد كبير من الهيئات العلمية الراقية في وطنه وكان آخر حياته الرئيس الأعلى لجامعته القديمة: كمبريدج. (المترجم)

بين الفلسفة والدين، ذلك النزاع الذي كان نتيجة تابعة لمذهب دارون؛ فكان للاعتقاد السائد في ذلك الوقت- وهو أن التعاليم العلمية لا تحتمل الشك- أثر في نفسه، ولكنه ظهر له بعد ذلك أن أدلة العلم (كما يشرحها «ميل» في كتابه في المنطق) ليست بأبين من أدلة الدين، فهدم بالشك أسس العلوم لينتصر لأسس الدين، وقال: إن العقيدتين الأساسيتين (الدين والعلم) اللتين يسترشد بهما الإنسان في حياته، يجب النظر فيهما باعتبارهما مؤسستين على أساسين مختلفين، وإن مواطن الخلاف بين الاثنين ينبغي ألا تؤوَّل في غير صالح الدين أكثر منها في غير صالح العلم. ولكن «بلفور»- كما هو ظاهر من كتاباته الأخيرة- لم يقنع بهذه التفرقة بين العلم والدين، ولم يرُق في نظره أنهما قد اتفقا على أن يختلفا، فحاول ما استطاع التوفيق بينهما، وكان من رأيه أن العلم ذاته لن ينجو من شك هادم لكيانه إلا بافتراض وجود الله واعتباره أصلًا يصدر عنه كل معرفة.

ولما قابل «بلفور» تحرره من الشك بتحرر «ديكارت» قال: «إن ديكارت علّق الاعتقاد في العلم على الاعتقاد في الله، أما أنا فأعلق الاعتقاد في الله على الاعتقاد في العلم». فالحقيقة أن «بلفور» لم يكن شاكًّا في العلم لأنه قد اعترف بصحة الأحكام التي تصدر عن «الذوق الفطري» وبصحة العلم وقال إنهما حق، أو على الأقل سائران في طريقهما إلى الحقيقة، ولكنه من ناحية أخرى يوقن بأنه لا وسيلة

لتبرير مثل هذه الاعتقادات إلا بصبغها بصبغة دينية؛ وحجته في ذلك أن العلم- في صريح الرأي- مستند إلى الحس. ولكنه يختم كلامه بقوله: ولكن الأشياء المُحَسّة تختلف في الواقع اختلافًا عظيمًا عما تظهر لنا في الحس؛ فإن العلم يُرجِع عالَمَ الحِس وما فيه من مادة غزيرة واختلاف في العناصر إلى مركبات مؤلفة من «إلِكْترونات»، و «بروتونات» لا يقع عليها الحس. فنتائج العلم إذن تُناقض مادته الحسِّية. ومن ناحية أخرى، تَعْتَبِرُ نظريةُ التطور القوي والاستعدادات الإنسانية آلات ظهرت في الإنسان في سبيل تنازع البقاء، وقد لا تصلح هذه القوى في معالجة المسائل النظرية البحتة التي ليس لها قيمة في تنازع البقاء، ولكننا مع كل ذلك نجد أن اعتقاداتنا الصادرة عن ذوقنا الفطري (Common sense) أحكام ضرورية لا مَفرَّ منها، وأن العلماء والشاكِّين جميعًا يدركون الأشياء على نحو ما يدركها غيرهم، ويفترضون كما يفترض غيرهم وجود علاقات عِلِّية بين الأشياء إلى غير ذلك. لهذا يرى «بلفور» أن لا أساس للاعتقاد في صحة ما ندركه بحواسنا وما نصل إليه من النظريات والفروض؛ إلا أن نفترض أن المعرفة الإنسانية بكل أنواعها وحي من الله الذي يهدي العقل إلى أسمى ما يصل إليه من النتائج، تلك النتائج التي تربو بكثير عما يتطلبه مجرد البقاء، ولكنها في الوقت نفسه عامل ضروري في تطور الإنسان ورقيه.

فإذا انتقلنا «بيلفور» إلى الناحية الأخلاقية من فلسفته ألفيناه ينكر الرأي القائل بأن ما في الإنسان من أرقى درجات الإخلاص، وأعمق مراتب الحب، وأنبل ضروب التضحية، كلها نتائج خلفتها فيه محاولته التوفيق بين مطالبه ومطالب البيئة التي يعيش فيها، بل وجدناه يقول: «إن عملية الانتخاب الطبيعي يجب أن تعتبر الأداة الحقيقية التي تتحقق بها الغايات، لا مجرد شيء يشبه هذه الأداة... وإن الأخلاق يجب أن تستمد مبادئها الأساسية من أصل إلهي، وأن تجد في ذلك الأصل الإلهي غايتها وكمالها». كذلك الحال في القيم التي يقاس بها الجَمال، فإننا «إذا رجعنا بالذكرى إلى تلك اللحظات النادرة التي أثار شيء من الأشياء الجميلة فيها وجداننا، فلم يملك علينا مشاعرنا فحسب، بل ارتقى بنا إلى مشاهدة عالَمٍ فوق طور الحس البدني أو النظر العقلي.... وجدنا واجبًا علينا أن نعتقد أن ثمة جمالًا لا يعتريه التغير، لا حدَّ لبهائه وروعته، يتلألأ ضوؤه على الدوام لموجود ما؛ جمالًا لا نرى منه في الطبيعة ولا في الفن إلا طيف خيال عاجل، ووميضًا أشبه بوميض البرق يراه كل منا بحسب وجهة نظره الخاصة.

وهكذا نرى أن طرائق البحث الثلاث تلتقي في نقطة واحدة في فلسفة «بلفور» لتُبيِّن أن كل كمال في الطبيعة الإنسانية، سواء ما اتصل منه بالعلم، أو بالخير، أو بالجمال- لكي تكون له قيمته الحقيقية- مفتقر إلى الله في قوامه، وأن الله مع الحق والخير والجمال، يسيِّر

العالَم بحكمته في طريق التطور، وأنه تعالى منبع الإلهام الذي هو عامل قوي في تقدم العلم، ونمو الحب، ولذة تقدير الجمال.

(١٦) ج. وورد[١] J. Ward ١٨٤٣ - ١٩٢٥:

يتفق «وورد» مع السابقين والمعاصرين من فلاسفة «المذهب المثالي» في نظريتهم القائلة بأن «الإدراك[٢] بالفعل» لا يتضمن شيئين هما المادة والعقل بل يتضمن ذاتًا عاقلة وموضوعًا معقولًا. وعلى هذا فالإدراك اثنينية في وحدة؛ وهو رأي لا يتنافى مع مذهب «الوحدة الروحية» الذي تعتبر فيه وحدة الطبيعة جزءًا متممًا لوحدة الإدراك. ولكن «وورد» يخالف غيره من المثاليين في أنه يرفض أن يجعل «المطلق» نقطة البدء في فلسفته؛ ويفضل أن يبدأ بفرض وجود أكثر من حقيقة واحدة. ثم يمضي في سبيله ليرى إلى أين ينتهي به هذا الفرض الذي تغلب عليه الناحية التجريبية أكثر من الناحية العقلية النظرية. لهذا بدأ «وورد» بفرض وجود عدد لا نهاية له من الكائنات الروحية المختلفة المراتب؛ فبعضها مثلًا أرقى بكثير

---

(١) جيمس وورد: فيلسوف إنجليزي وعالم نفسي كبير؛ نال حظًّا من الثقافة الإنجليزية والألمانية وكان في آخر حياته أستاذ الفلسفة بجامعة كمبريدج التي تخرج فيها: متأثر بفلسفة ليبنتز ولُوتزه. (المترجم).

(٢) هنا أجدني مرة أخرى مضطرًا إلى ترجمة كلمة «experience» بكلمة إدراك لأنها أقوى في التعبير عن غرض «وورد» وغيره من الفلاسفة المثاليين من كلمة «خبرة» أو «اختبار» أو «تجربة». (المترجم)

من العقول البشرية، وبعضها أدنى، ولكنها كلها متفقة في أمر واحد هو المحافظة على كيانها وتحقيق ماهِيَّاتها. وقد استند «وورد» في قوله إن كل الكائنات روحية وإن كلا منها فرد مستقل فيه خاصية النزوع، إلى مبدأ الدوام أو الاتصال؛ أي المبدأ القائل بعدم وجود الطفرة في الطبيعة. فلا بد إذن أن تكون هذه الكائنات الروحية النزوعية، أو الجواهر الفردة، متصفة بصفة التلقائية؛ أي لا بد أن تصدر عنها أفعالها من تلقاء نفسها- بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر من أول أمرها خاضعة لقوانين آليَّة بحتة. وربما كان خير تفسير لما في الكون من القوانين الطبيعية وما في الطبيعة من ظواهر الميكانيكية أن تُفَسَّر على أنها أفعال طبيعية تلقائية تحولت إلى عادات منتظمة. لا، بل قد تظهر لنا أكثر انتظامًا واطرادًا مما هي عليه في الواقع لو أننا اختبرناها بطرق إحصائية. زد على ذلك أن اشتراك هذه الجواهر الروحية في العمل، والطريقة التي بها تلتئم وتنتظم، وسيلتان من وسائل التطور؛ لأن اتحادها وتركيبها بمثابة الخلق الجديد الذي هو أشبه شيء بظهور النغمة الموسيقية العامة عن نغمات جزئية فردية يتلو بعضها بعضًا على نظام خاص؛ أو هو أشبه بظهور مستوى معيَّن من الثقافة عندما تلتئم جماعة من الجماعات ويسود فيها نوع خاص من النظام. وما على الإنسان- لكي يدرك الغاية التي يؤدي إليها ذلك النوع من التطور- إلا أن يتصور «الدرجة القصوى التي تصل إليها أمة سادت فيها روح

الديموقراطية وحب الجماعة وتجلى فيها التضامن من بين أفرادها وانمحى الشقاق والتنافر، وأصبح يعمل فيها الجميع يدًا واحدة على تحقيق غاية واحدة».

بهذه الطريقة يعتقد «وورد» أنه- من غير التجاء إلى الغلو في التفكير النظري- قد نجح في شرح حقيقة العالم على أساس أنه مؤلف من «كثرة روحية» أو «جواهر روحية فردة» مستقلة في وجودها وفي أصل نشأتها، ولكنها على الدوام في فعل وانفعال كل منها مع الآخر. أي إن العالم كما يقول «وورد» نفسه «كثرة وجودية، ولكنه بمعنى من المعاني وحدة كونية»، غير أن «وورد» قد شعر أن فلسفته هذه «تستند إلى مبرر خارج عنها»، ولذلك رجع إلى القول بالألوهية يتخذ منه تكملة لمذهبه في الكثرة الروحية[١]. نعم هو ينكر ما يعتقده الناس عادة في مسألة الخلق، ولكنه يعتقد أن الله سبحانه وتعالى حافظ للعالم بمعنى من المعاني، وأن حفظه للعالم؛ إنما هو بوضعه على الدوام حدودًا لنفسه في فعله فيه. وقد فطن «وورد» إلى أن الجزء

---

(١) ولم يكن «جيمس وورد» أول من أحس بعدم كفاية مذهب «الجوهر الفرد» فاضطر إلى القول بالألوهية؛ أي إلى القول بوجود إله ينظم حركة الجواهر الفردة ويدبرها بحيث تتلاءم أو تتنافر فيظهر عنها ما يظهر من الظواهر والخواص، فقد سبق «وورد» إلى هذا من فلاسفة الإسلام الأشاعرة الذين أخذوا مذهب «الجزء الذي لا يتجزأ» عن ديموقريط الفيلسوف اليوناني وأضافوا إليه فكرة الألوهية. أما «ليبنتز»، وهو زعيم مذهب «الذرات الروحية» في العصر الحديث فكان أقرب إلى «ديموقريط» في نزعته لأنه لم يشعر بضرورة وجود إله إلى جانب الذرات. (المترجم)

الديني من فلسفته أدخل في البحث النظري من غيره من الأجزاء الأخرى، لذلك اعتبر هذه المسألة مسألة اعتقاد كما فعل «كانط» وبنى الاعتقاد في وجود الله على أسس أخلاقية.

(١٧) صورلي[1] W.R. Sorley وُلد سنة ١٨٥٥:

وجَّه صُوْرلي جل عنايته إلى الناحية الأخلاقية من الفلسفة بوجه خاص. وهو يعتبر أن «إدراك القِيَم» لا يقل عن إدراكاتنا الحسِّيّة من ناحية أن كلا منهما مادة لتجاربنا، ولهذا لا يمكن إغفال القيم في أي مذهب فلسفي يحاول تفسير الحقيقة بأكملها. و «التجربة التقديرية»- كغيرها من التجارب الأخرى- حالة نفسية؛ ولكن كل تجربة تشير من ناحية أخرى إلى شيء خارج عنها نسميه «موضوعًا». وهذا يصدق على التجارب التقديرية كما يصدق على ذلك النوع من الإدراك الذي نسمِّيه بالعلم أو المعرفة. وليس يغيِّر من هذه الحقيقة شيئًا أن التجربة التقديرية تتضمن نوعًا من الشعور الوجداني ومن الرغبة. بل قد يكون الموضوع الذي تشير إليه «التجربة التقديرية» وجدانًا من الوجدانات أو رغبة من الرغبات يشعر بهما بعض الناس ويكون لهذه الوجدانات والرغبات من العينية أو الموضوعية في نظر المدرِك للقيم مثل ما لأعيان

---

(١) وليم رتشي صورلي: عالم إنجليزي. كان أستاذ علم الأخلاق في جامعة كمبريدج إلى سنة ١٩٣٣. أخص أبحاثه في الفلسفة الخلقية وفلسفة القيم بوجه عام. (المترجم)

المحسوسات في نظر من يدركها إدراكًا حسيًّا. فالقيم إذن أمور عينية أو موضوعية، ولو أنها- أو بسبب أنها- صفات للحياة الشخصية. والأشخاص جزء من النظام الكوني العام؛ وهم الذين يحملون القيم لأنها تتمثل في حياتهم وأخلاقهم. فخيرية الرجل الخير لا تقل في عينيتها أو موضوعيتها عن الرجل نفسه. فإذا اعترض معترض بأن الحياة الإنسانية كثيرًا ما تكون مجرد جهاد في تحقيق المثل العليا- التي هي القيم- لا في تحقيقها بالفعل، كان جوابنا أنه على فرض صحة هذا، فإن المبادئ الأخلاقية التي تدفع بالناس إلى طلب المثل العليا، حتى بعيدة المنال منها، لا تقل في موضوعيتها عن القوانين الطبيعية. نعم تختلف المبادئ الأخلاقية عن القوانين الطبيعية في نوع الموضوعات التي يصدقان عليها، وفي طريقة تطبيق كل منهما؛ فإن القوانين الطبيعية تنصبُّ على الأشياء الواقعة في الزمان والمكان، وصدقها معناه أنها متحققة بالفعل. أما القيم فتنصب على الحياة الشخصية، وصدقها معناه أنها تعبر عن مثال من المثل العليا يشعر الناس بأنه ينبغي تحقيقه. بعبارة أخرى، من القوانين الطبيعية تتألف الناحية العِلِّية من نظام الكون، ومن المثل العليا (القيم) تتألف الناحية الأخلاقية منه. فلا غنًى في أي نظرية تحاول تفسير الكون، عن النظر في الناحيتين ومحاولة التوفيق بينهما.

وتتلخص النتيجة التي وصل إليها «صورلي» في حل هذه المسألة في أن العالَم يتألف من عقل أعلى هو الله الذي تستمد منه العقول الجزئية وكل ما يحيط بها حقيقتَها: وهو الخالق لكل المثل العليا (القيم) وهو جوهرها والأصل الذي تصدر عنه، ولكنه على استعداد لأن تشاطره العقول الحرَّة التي تفتقر في وجودها إليه، بأن تأخذ بحظ من هذه المثل العليا.

(١٨) تيلور[1] A. E. Taylor ولد سنة ١٨٦٩:

يمتاز «تيلور» على الأخص بفلسفته الأخلاقية والدينية. وهو يرى أن مهمة الفلسفة يكفي فيها أن يدرك الفيلسوف أن موضوع بحثه- سواء أكان في العلوم الطبيعية أو في التاريخ أو في الدين- إنما هو في نهاية الأمر حقيقة يُسَلَّم بوجودها، لا حقيقة تُفَسَّر تفسيرًا يكون من شأنه أن يذهب بمعناها. بل الواقع أن «تيلور» يشك كل الشك في صحة أي مذهب فلسفي يحاول تفسير كل شيء من غير أن يترك سرًّا من الأسرار عن أصل الموجودات غامضًا لا يفسره.

---

(١) ألفرد إدوارد تيلور: عالم إنجليزي معاصر ومن أكبر الثقات في العصر الحاضر في الفلسفة اليونانية القديمة، لا سيما ما يتصل منها بأفلاطون وأرسطو. درس الفلسفة واللغات القديمة في جامعة أكسفورد، وعالج تدريس هاتين المادتين في معاهد علمية كثيرة حتى عين أستاذًا للفلسفة في جامعة أدنبرة سنة ١٩٢٤. له تآليف كثيرة في الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفي الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة في أمهات المجلات الفلسفية، ودوائر المعارف البريطانية. (المترجم)

أما فلسفته الخاصة فهي سعيٌ إلى التوفيق بين المطالب الضرورية للتفكير العلمي، وبين ما تطلبه الحياة الخلقية والدينية، فإن الحياة الخلقية تفترض «الاختيار» والحرية في الإنسان، كما تفترض الإمكانَ الصرف في الحوادث الطبيعية. وهذا فرض لا يناقض المبادئ العلمية؛ لأن العلوم نفسها تسلِّم بمبدأ الإمكان الصرف في الطبيعة. فلا ضرورة مثلًا تقضي بوجوب وجود النظام الطبيعي القائم دون غيره. ويقول «تيلور»: إنه ليس هناك من سبب يحملنا على افتراض أن متعلَّق الشعور الديني أقل حقيقة من متعلَّق أي شعور إنساني آخر. وحقيقة الشعور الديني وحدها دليل على وجود متعلَّق ذلك الشعور. «إن الخير المحض (الله) والمستحق للعبادة على الإطلاق لم يَدَعْ قلوبنا غُفْلًا من آية تدل عليه؛ من أجل ذلك نشعر بالافتقار إلى معبود ما؛ فنتلمس عبادة الأشجار، والأنهار، والحيوان، والجبابرة من الرجال، والأصنام المصنوعة على مثال الإنسان، ثم نرقى آخر الأمر إلى عبادة معبود نجد في عبادتنا إياه الطمأنينة والاستقرار؛ لأن من استكمل شرائط الربوبية الحقة يثبت عبده على عبادته ويحفظها عليه». من هذا نرى أن مذهب «تيلور» صريح في التأليه، وجملة القول فيه بأن «المبدأ الأول» الذي تستند إليه الموجودات جميعها حقيقة عليا واحدة، منها يستمدُّ كل ما عداها وجودَه. وأهم صفات هذه الحقيقة أن وجودها تام أو كامل في ذاته، وأنها مستوفية شرائط كمال الربوبية. أما تصورها فلا وسيلة أقرب

إليه من تخيلها على مثال النفس الإنسانية في أرقى مراتب كمالها.

ثم إن «تيلور» يعتقد أن رقي النفس الإنسانية رقيًّا أخلاقيًّا حقيقيًّا يقضي بافتراض وجود الزمان وجودًا حقيقيًّا، وكذلك بافتراض وجود علة تصدر عنها الأفعال، وإرادة حرة، وذات أو شخصية متصلة الوجود. والحياة الخلقية في نظره حياة نزاع بين الحادث والقديم؛ فلا وجود لها في موجود قارٍّ على حالة واحدة، ولا في موجود دائم التغير؛ بل في موجود يجمع بين الحالين في آن واحد، وهي حياة جهاد حقيقي يبتدئ من الطبيعة وينتهي إلى ما هو فوق الطبيعة. أما الوصول إلى المقام الذي نشعر فيه بتمام وحدتنا الذاتية الكاملة، فلا طريق إليه إلا أن نرى أن خيرنا الأعظم إنما هو في الله الذي هو جماع الخيرات كلها وأصلها.

فالأخلاقية إذن- في نظر «تيلور»- تتضمن شيئين: أولهما أنها تدل على وجود الله من حيث ما هو خير محض، ومنبع تفيض عنه الخيرات كلها، وثانيهما أنها تدل على خلود الإنسان الكامل الذي يجعل الغاية من حياته جني ثمرة الخير. وبهذا ينتهي «تيلور» من فلسفته إلى المبحث الإلهي الذي لا شك منه ابتدأ. ونحن نتبين في مذهبه ثلاثة أصول دينية متعلقة بالله، وهي:

أولًا - أن الله تعالى هو الخالق للكون والفادي، أو المخلص

لعباده، والمطهر من الذنوب والآثام.

ثانيًا – أنه المحب لخلقه.

ثالثًا – أن الحياة الإلهية في جوهرها فعل اتصال من الذات إلى الذات (وهذا معنى العقيدة الأرثوذكسية للتثليث).

ولم يقف «تيلور» عند هذا الحد، بل جرؤ على أن تنبأ بمصير الحياة الإنسانية في الآخرة، بعد الحياة الدنيا التي هي حياة بلاء واختبار، فقال: إن في الآخرة يقف التكوين الخلقي في الإنسان، وتبقى الأفعال التي هي وليدة الأخلاق.

(١٩) لصكي N. O. Lossky وُلد سنة ١٨٧٠:

يذهب هذا الفيلسوف الروسي في نظريته في المعرفة مذهب الذوقيين (Intuitionists)، وفي نظريته في الوجود مذهب الروحانيين. أما عن الأولى فيقول إن أساس المعرفة كلها هو الذوق المباشر. فنحن ندرك أعيان الموجودات إدراكًا مباشرًا من غير استعانة بوساطة صور ذهنية؛ ولكن هذه الأعيان تتجاوز بعد ذلك الإدراك العقلَ المدركَ لها، أي إنها تتجاوز الشعور الذي يدركها إدراكًا ذوقيًّا؛ فإن الإدراك الذوقي نفسه ليس بعلمٍ؛ لأن الأشياء ولو أنها تدخل إلى حياتنا العقلية كاملة مزودة بكل ما فيها من العلاقات والنسب التي تربط بعضها ببعض، وتربطها بسائر العالم، إلا أن العقل المدرك لها لا بد له من أن يستخدم

قواه في التمييز والتأليف بين أجزائها لكي يتمكن من تفسيرها تفسيرًا صحيحًا. فلا يحصل العلم إلا بعد هذا الدور. غير أن العقل لا يخلق أعيان الموجودات ولا يركبها، كما أنه لا يخلق النسب التي بينها، ولكن وظيفته قاصرة على تأويلها وتفسيرها. فمعرفتنا بالأشياء إذن إنما هي بمثابة المرآة تنعكس على صفحتها الحقائق العينية في الكون والنسبُ المنتظمة التي ترتبط بها تلك الحقائق.

وليست الرابطة بين العقل المدرك والأشياء المدركة إدراكًا ذوقيًّا نتيجة لأي تأثير علِّيٍّ على العقل آت من جانب الأعيان المدرَكة، ولكنها ترجع إلى نسبة ثابتة بين الاثنين (العقل والأشياء المعقولة) تتعين بها المعرفة؛ بل ربما يرجع هذا الارتباط إلى نوع من الانسجام المستقر في طبيعتهما، أو إلى استعداد من الجانبين- العقول الشاعرة، والأشياء التي تدركها. أما فيما يتعلق بماهية المادة فيميل «لُصكِي» إلى الرأي القائل بأن المادة (أو الذرات) حالات أو أحداث ناشئة عن عمليتي الجذب والدفع، ولكنه يعتقد أن الظواهر مجالٍ لقوى كامنة في جواهر كلها روحية، وإن كانت الحياة الشعورية الكاملة لا وجود لها إلا في بعضها. فالظواهر الطبيعية إذن ليست ألبتة ميكانيكية بحتة، ولكنها دائمًا ظواهر «نفسية- طبيعية» معًا، ويلزم من هذا أنها غائية، وإن كانت الغاية منها لا تُدْرَك دائمًا. ويتبع «لصكى» كلٌّ من أرسطاطاليس، ودريش (Driesch) في افتراض وجود «صورة»

(entelechy)[1] تفسر لنا خصائص الكائنات العضوية وأفعالها، ولكنه لا يعتقد أن مبدأ الحياة قوة من القوى، بل جوهر له قوة على الخلق تصدر عنه قوانينه، لا كائنٌ يخضع للقوانين. والعالم كله في نظره على هذا النحو؛ فإنه يقول إن العالم نظام أو كلٌّ مركب من أجزاء، ولكنه كلٌّ سابق لأجزائه بحيث تظهر تلك الأجزاء وتبقى موجودة في داخل الكلِّ. «وليست وحدة العالم المعقول وحدة وظيفيَّة لمعان مجردة؛ بل هي مجموعة من الموجودات ذات حياة أبدية». ولكن هذا «الكل» المركب لا يمكن أن يقوم بذاته؛ بل لا بد له من مبدأ أعلى منه يقوِّمه. لهذا نرى أن القول بوحدة العالم قد دفع بلصكي إلى القول بوجود مبدأ فوق العالم؛ أو بوجود «المطلق» الذي هو أصل لكثرة من الجواهر لها من الوحدة وشدة الارتباط ما ليس للوحدة المعقولة التي للعالم، ولكنها مع ذلك تظل حرةً مطلقة الإرادة في أفعالها. بهذه الطريقة قد وجد «لصكي» أساسًا فلسفيًّا لمذهب التأليه، أو للثالوجيا المسيحية في فلسفته التي يصفها بأنها مذهب مثالي واقعي يقول بالتركيب في الكون والتماسك بين أجزائه، وهو على ما يظهر، مذهب يتذبذب بين مذهب الكثرة الروحية، والمذهب «المثالي المطلق».

---

(١) entelechy معناها في فلسفة أرسطو الفعل actuality أو الصورة- وكل موجود في نظره له ناحيتان: ناحية الفعل التي بها الشيء ما هو، وناحية القوة التي يمكن أن يصير بها الشيء شيئًا آخر. (المترجم)

الفصل السابع

مذهب التجريد الجديد

الفلسفة الكانطية الجديدة وفلسفة الظواهر في ألمانيا

(٢٠) ليبمان[١] O. Liebmann ١٨٤٠ - ١٩١٢:

إلى «ليبمان» يرجع الفضل الأكبر في الحركة الفلسفية الألمانية التي اتخذ أهلها شعارًا لهم العبارة المشهورة «ارجعوا إلى كانط» والتي عُرِفت من أجل هذا بالفلسفة «الكانطية الجديدة»[٢]. وقد حاول «ليبمان» أن يظهر أن كلا من فخته وشلنج وهربارت وشوبنهاور وغيرهم قد أساءوا

(١) أوتو ليبمان: فيلسوف ألماني ولد في لوفنبرج بسيليزيا وتوفى في ينا سنة ١٩١٢، كان أستاذًا للفلسفة في جامعتي استراسبورج سنة ١٨٦٦ وينا سنة ١٨٨٢. انتصر للفلسفة الكانطية وحاول إحياءها على أصولها الحقيقية وله مؤلفات كثيرة قيمة معظمها في الأخلاق وما بعد الطبيعة والفلسفة النقدية. (المترجم)

(٢) وهي الحركة الفلسفية التي ابتدأت في ألمانيا حوالي سنة ١٨٦٠ وكان أول مسألة عالجها الفلاسفة الألمان الذين قاموا بها مسألة «المعرفة» التي بحثوها على ضوء نظريات كانط ولكنهم سرعان ما تناولوا سائر فروع الفلسفة بالطريقة عينها. ومن أشهر الفلاسفة المؤسسين لهذه الحركة هلمهولتز وهرمان كوهن وبول ناتورب وولهلم وندلباند وهنريخ ركرت. (المترجم)

في الحقيقة تمثيل فلسفة كانط في مذاهبهم الفلسفية، وحرَّفوا وجهة نظره على الرغم من ادعائهم أنهم خلفاؤه، فإنهم جعلوا ما يسميه كانط «بالشيء في ذاته» (أو «المطلق» إلخ) محورًا تدور عليه فلسفتهم، في حين أن فكرة «الشيء في ذاته» لم تلعب مثل هذا الدور في فلسفة كانط نفسه. بل إن كانط كان يعتبر المعرفة بكل أنواعها محصورة في دائرة العلاقات والنسب بين الأشياء وقاصرة عليها، وأنها لا يمكنها الوصول إلى «الشيء في ذاته» أو «المطلق». وقد وجه «ليبمان» مثل هذا النقد. إلى النزعات التجريبية والوضعية في الفلسفة؛ فإن مادة الحس التي يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها، ليست أعيانًا موضوعية بحتة لها وجود في العالم الخارجي؛ بل إن العقل وما فيه من معان كلية يؤثِّر فيها ويطبعها بطابعه الخاص. فلا سبيل لنا إذن إلى معرفة مادة بحتة يقع عليها الحس، ولا إلى معرفة عين من الأعيان، ولا حقيقة من الحقائق ما دامت لا تتصل بتلك المعاني المعقولة؛ فهي بعيدة عن معرفتنا بعد «الشيء في ذاته» عنها. كما أنه لا وجود «لتجربة» بحتة بالمعنى الذي يستعمل فيه «ميل» هذه الكلمة؛ فإن كل تجربة- أو كل معرفة تستند إلى التجربة- متأثرة ببعض المبادئ العقلية التي بواسطتها نحاول تفسير الظواهر الطبيعية. وقد ذكر «ليبمان» أربعة من هذه المبادئ: وهي مبدأ الذاتية الحقيقية، ومبدأ الاتصال في الوجود، ومبدأ مطابقة القانون، ومبدأ اتصال الحوادث. ومن هذه المبادئ الأربعة

مجتمعة يتألف منطق الحقائق الذي لا بد لجميع الأبحاث العلمية من استخدامه باعتباره آلة منظمة وضابطة، لا باعتباره قانونًا ثابتًا غير قابل للمناقشة.

(٢١) كوهن[1] H. Cohen ١٨٤٢ - ١٩١٨:

كان «كُوهِن» في طليعة أصحاب الفلسفة «الكانطية الجديدة»، وكان أول من شرح فلسفة كانط شرحًا مستفيضًا، وتناولها بالنقد والتفسير معتبرًا «طريقة التجريد» فيها أهم مميزاتها. ومن رأي «كوهن» أن من الضروري أن تبدأ النظريات التي تبحث في المعرفة بالعلوم المضبوطة المحدودة، أي العلوم الرياضية؛ فإن «كانط» كان يذكر دائمًا العلم الذي امتاز به «نيوتن»، وكان كلما أراد أن يسلك بالفلسفة في الطريق العلمية المأمونة، قاس القيمة العلمية لبحثه الفلسفي بمقدار ما تضمنه من الرياضة. أما «كوهن» فيرى أن من وظيفة الفلسفة أن تختبر صحة الأفكار والمبادئ- أو شروط صحة الأفكار والمبادئ- التي تعتبرها العلوم المضبوطة، أو علوم الرياضة التطبيقية، حقائق أساسية لها. ولهذا وجه عنايته الخاصة

---

(١) هرمن كوهن: فيلسوف ألماني إسرائيلي، ولد في كزفج في ٤ يونيه سنة ١٨٤٢، وتوفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨. يشبه ليمان في أنه من مؤسسي المدرسة الكانطية الجديدة، وقد توسع في فلسفة كانط، فوضع مثاليته على أساس منطقي. اشتغل بمهنة التدريس في جزء من حياته. (المترجم)

لبحث المفهومات الأولية في العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية الرياضية، وبشكل أخص لبحث طريقة الكميات اللامتناهية في الصغر[1]. وقد حاول أن يبين أن فكرة الكمية اللامتناهية في الصغر- كما يستعملها نيوتن وليبنتز هي في الواقع الأداة العقلية الأساسية في دراسة حقيقة الكون دراسة علمية. ويقول كوهن: إن «الحقيقة» لا تُعطَى ألبتة مجردة. فلا يُعثَر عليها في الإدراك الحسيِّ، ولا في الإدراك «الذوقي»، ولكن العقل يولِّدها دائمًا بطرق مختلفة. ووظيفة المنطق إنما هي البحث في هذه الطرق المختلفة التي بواسطتها يولِّد العقل الأشياء. ويظهر فضل كانط في نظر «كوهن» في أنه كان أول من بحث في «منطق أصل الموجودات» عوضًا عن منطق المتقدمين الذي يبحث في أعيانٍ وصورٍ للموجودات يفترض وجودها بالفعل. وقد أخذ كوهن على عاتقه مهمة تتميم هذا النوع من المنطق «منطق الأصل» لكي يبين كيف يولد الفكر الموضوعات الحقيقية للعلوم الرياضية والطبيعية الرياضية. فمن وجه إذن، يمكننا القول بأن «كوهن» أراد أن يغفل تعاليم «كانط» فيما يسميه علم الجمال التجريدي، وأن يبدأ بالمنطق التجريدي من غير التجاء إلى افتراض وجود مادة للحس،

---

(١) infinitesmals: ويعرفون الكمية اللامتناهية في الصغر في الرياضة بأنها الكمية التي تعتبر دائمًا أصغر من أي كمية أخرى نضع لها قيمة معينة، فهي لهذا السبب غير محدودة المقدار. (المترجم)

معتبرًا بذلك الفكرَ والحقيقةَ شيئًا واحدًا. ومن هنا صح أن توصف فلسفة كوهن بأنها فلسفة (مثالية منطقية).

(٢٢) وندلباند[1] W. Windelband ١٨٤٨ - ١٩١٥:

حاول «وِنْدِلْبَاند» أن يبعد الفلسفة عن أن تتحيز إلى جهة واحدة دون غيرها بأن تبالغ في العناية ببحث العلوم الطبيعية وتغفل الدراسات التاريخية التي تبحث في النواحي المختلفة للحضارة الإنسانية. وقد كان الفيلسوف «كانط» قد شجع إلى حد ما، الميلَ إلى هذا النوع من التحيز، بأن اتخذ العلوم الرياضية، والرياضية التطبيقية أساسًا لنظريته في المعرفة؛ وكان هذان العِلْمان على عهد كانط أخص الدراسات العلمية. أما التاريخ فكان يُدخَل في عداد الأدبيات النسائية، وكان القائمون عليه من طبقة الأدباء. غير أن الحال قد تحولت منذ زمن «كانط» فأصبح التاريخ اليوم يدرس بطريقة موضوعية أو علمية، كما أصبح علمًا من العلوم التجريبية.

وربما كان اختلاف التاريخ عن العلوم مما يعين الباحثَ في دراسته للمسائل الفلسفية؛ لأن العلوم دراسات لقوانين، بمعنى أن أكبرهما

---

(١) ولهلم وندلباند: فيلسوف ألماني من طبقة كوهن وليمان وغيرهما من مؤسسي «المدرسة الكانطية الجديدة»، ومن آثاره في الفلسفة أيضًا أنه اعتبر مبحث المعرفة من مباحث القيم؛ وأنه رأى أنه علم يبحث لا في المعرفة الإنسانية من حيث هي، بل فيما ينبغي أن تكون عليه القوانين الصحيحة التي يتوصل بها إلى معرفة الحقيقة. (المترجم)

كشف القوانين الطبيعية أو الاطرادات في وقوع الحوادث؛ ولهذا كانت أحكامها أحكامًا عامة مجردة. وهي تبحث في الأنواع والأجناس لا في الأفراد من حيث هي أفراد، بل من حيث إنها أمثلة لأنواعها. أما التاريخ فعلم يصف الفرد، بمعنى أن وظيفته البحث في الأفراد الإنسانية والحوادث التاريخية الفردية وجميع خصائصها. فعلمنا إذن بتاريخ الأفراد والحوادث التاريخية الواقعة في الزمان أَوْلَى بعنايتنا وأحقُّ من علمنا بالقوانين العلمية العامة الخارجة عن حدود الزمان؛ لأن الأُولَى تعيننا على فهم معضلاتنا الأساسية أكثر من الثانية. نعم قد يقال أحيانًا إن المؤرخ في حاجة إلى الاستعانة بعلم النفس وهو علم طبيعي، ولكن علم النفس الذي يحتاج إليه المؤرخ ليس علم النفس العلمي الذي تتألف قواعده من أحكام عامة مجردة، بل العلم العملي الذي يساعد على فهم الرجال بطريق الفراسة وعلى معرفة طبائعهم وسبْر أخلاقهم؛ وليس هذا النوع من علم النفس «علمًا» بل هو فن لا يمكن تعليمه ولا تعلُّمه.

فنحن إذن أحوج إلى معرفة ما هو خاص أو فردي، في دراستنا لميول الناس وتقديرهم لقيم الأشياء والأفعال، منا إلى معرفة ما هو عام أو كليٌّ، فإن الوجدان تقل حدَّته مع التكرار. ولكن التاريخ لا يبحث في الحوادث المتغيرة الواقعة في الزمان فحسب؛ بل يبحث كذلك في الحقائق الخالدة. نعم إن مهمته الأولى هي دراسة الأطوار

المتتالية التي شهدتها الحضارة الإنسانية في سبيل تطورها وتقدمها، ولكنه من ناحية أخرى يُعْنَى بدراسة المُثُل العليا للثقافة الإنسانية. وهذه المُثُل يتألف منها مجتمعةً عالم من المثل الخالدة؛ فإن الاعتقاد العام بصحتها يقتضي بالضرورة «وجود عقلي كلي». وتتحقق هذه القيم الخالدة، المنطقية والخلقية والجَمالية، في التاريخ عندما يدب الشعور بها في النفوس الإنسانية فتتخذها قوانين أو مبادئ ترشدها في سلوكها. ولا يتناقض اتِّباع هذه القوانين- أو هذه المثل العليا- مع القوانين الفطرية للعقل في شيء. فإن قوانين المُثُل العليا تؤثر فينا تأثيرًا نفسيًّا عميقًا بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها. ويصدق هذا القول أيضًا في شعورنا بالتبعة أو المسئولية. ومن هُنا يتبين أن التربية- بما فيها تهذيب المرء نفسه- أمر ممكن، لا على الرغم من القوانين الطبيعية، بل بواسطتها.

والآن ننتقل إلى مسألة الخلود ووجود الله. يتحدى وندلباند «الأخلاقية» التي يدافع عنها «كانط» في مذهبه الأخلاقي ويقول: هل من الأخلاقية أن يشعر الإنسان بضرورة الثواب على الفضيلة؟ نعم قد لا يدخر الإنسان وُسْعًا في أن يُحقِّق الخير؛ وبهذا يكتسب نوعًا من الخلود؛ لأنه بفعله هذا يشاطر في تحقيق بعض المثل العليا الدائمة، ولكن ليس هذا ما يعنيه الناس عادة بالخلود. على أن وجهة النظر الحديثة التي تعتبر الروح وظيفةً لا جوهرًا، لا تجعل هذا الخلود

الفردي أمرًا ممكنًا؛ كما أن الأخذ بنظرية «الموازاة بين النفس والجسم» برُمَّتها، لا يدع أساسًا للاعتقاد بإمكان خلود الروح بعد فناء البدن.

ويجد «وندلباند» من الصعوبة بمكان أن يوفِّق بين وجود الله ووجود الشرّ في العالم؛ كما يجد عالم الواقع، وعالم المثل العليا الدائمة- أي ما هو موجود بالفعل وما ينبغي أن يوجد- على طرفي نقيض؛ لا على أنهما في عزلة تامة الواحد عن الآخر، فإن الأول يتطلع دائمًا إلى الثاني، ولكن لأن عالم الواقع فيه- على ما يظهر- كثير مما يتعارض مع روح المثل العليا أو لا يقيم لها وزنًا. ووجود عالَمَيْن من هذا القبيل لا يتفق مع الاعتقاد بوجود الله- حتى لو فهم الإنسان الألوهية على أنها عالم المثل العليا الدائمة. ولكن «وندلباند» من ناحية أخرى يرى أن الاعتقاد بوجود عالمين من هذا القبيل باعث يحرّك الإنسان إلى السعي والعمل؛ فإنه لو كان الموجود بالفعل كاملًا، والكامل موجودًا بالفعل، لما وجد الإنسان شيئًا يسعى إلى تحقيقه.

(٢٣) أيكن[1] R. Euken ١٨٤٦ - ١٩٢٩:

كان «أُيْكِنْ» من الدعاة إلى فكرة الحياة الروحية وكان لدعوته أثر كبير. وقد وضع في الدفاع عنها فلسفة يغلب عليها الصبغة اللاهوتية، أو بالأحرى الصبغة المسيحية، بالرغم من أنه كان ينكر بعض الأصول المهمة في العقيدة المسيحية. وأعلى الحقائق في نظر «أيكن» حياة روحية أو روح حية فوق طور الطبيعة من جهة، ولكنها من جهة أخرى تتخلل الطبيعة على هيئة تجعلها برزخًا موصلًا إليها. وليست هذه الحياة الروحية التي يتكلم عنها «أيكن» شيئًا موجودًا بالفعل، بل هي حركة دائمة متجهة بلا انقطاع نحو حياة روحية أعظم وأعمق. وربما يتاح للإنسان معرفة هذه الحياة بنوع من العلم الذوقي الصوفي، بل إن في استطاعة الإنسان أن يكون عاملًا من العوامل في رقيها؛ فإن كل إلهام علمي أو فنِّي أو ديني أو ما شاكل ذلك، نتيجة من نتائج اتصال الإنسان بهذه الحياة الروحية ودليل على أن له نصيبًا منها. فالحق مثلًا ليس من خَلْقِ الإنسان، بل هو من العالم الروحي

---

(١) رودلف أيكن: فيلسوف ألماني كان أستاذًا في جامعة برلين سنة ١٨٧١، ثم في جامعة يينا سنة ١٨٧٤ وبها استقر حتى آخر حياته. كان «أيكن» أحد كبار المفكرين الذين ظهروا في الحركة التي أعقبت الحركة العلمية الطبيعية المتطرفة التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان يعد نفسه مسيحيًّا على الرغم من عدم انتسابه لكنيسة من الكنائس. وقد صرف عنايته بنوع خاص إلى البحث في المسائل الأخلاقية والدينية. (المترجم)

الذي فيه يجده الإنسان. ولو لم يكن للحق هذا الأصل الروحي الذي يصدر عنه لما كان في استطاعتنا أن نُعَلِّل ذلك اليقين الذي نشعر به إزاء قوة الحق ولا تفانينا في طلبه؛ فإن الحق مقياس للإنسان وليس الإنسان مقياسًا للحق. وللحق في العالم الروحي حقيقة وقيمة مستقلتان عن الإنسان. وهناك دليل آخر على وجود الحياة الروحية: ذلك أن الناس كثيرًا ما يفزعون في أوقات مِحَنهم وشدائدهم إلى ذلك العالم الروحي- أو إلى مملكة السماء. ولكن الأخذ بنصيب حقيقي من العالم الروحي لا يقتصر على مجرد التأمل والتفكير، بل يتطلب عملًا أخلاقيًّا صادقًا. فإن الكمال الخلقي جوهر الروح، والروح جماع المثل العليا. فلا يجب إذن الحط من شأن الطبيعة، فإن الطبيعة تنطوي على كثير من العقل؛ يدل على ذلك ما للظواهر الطبيعية من قوانين وما بينها من علاقات ونسب، كما يدل عليه تطور الكائنات الطبيعية تطورًا مطردًا نحو الكمال. بل الحقيقة أن العقل الإنساني نفسه وليد الطبيعة. ومع ذلك فالطبيعة تَقْصُر دون الوصول إلى الروح، وليست- في أعلى مراتبها- سوى طور أَوَّلي موصل إلى الحياة الروحية؛ فإن الحياة الروحية ليست وليدة الطبيعة، بل هي الأصل الذي تستند إليه الطبيعة، والغاية التي تسعى إليها. لهذا نجد «أيكن»- بالرغم من عظيم تقديره للعلوم وما أحرزته من انتصارات باهرة- يقول: إن التاريخ وما فيه من قصص عظماء الرجال- وليس العلم- هو الذي يُقَرِّبُنَا غاية

القرب من ذلك العالم الروحي. ويزيد على ذلك بقوله: إن المناهج العلمية التي تتخذ العقل رائدًا لها- أو بعبارة أخرى مناهج البحث النظري- لا تكفي في تحصيل المعرفة بالعالم الروحي بالرغم من صلاحيتها للتوصيل إلى معرفة الظواهر الطبيعية. فلا بد إذن، للوصول إلى الغرض الأول، من منهج آخر: وذلك هو الذي يسميه «أيكن» «بالطريقة النولوجية[١]»، وهو يعني بها نوعًا من المعرفة الذوقية التصوفية التي بها تتغلغل الشخصية الإنسانية بأكملها (لا العقل وحده) في الحياة الروحية تغلغلًا يملك عليها مشاعرها وتحس به كل جارحة من جوارحها.

ويصف «أيكن» هذه الروح أو هذه الحياة الروحية أحيانًا بلغة أصحاب مذهب «وحدة الوجود»، ولكنه غالبًا ما ينعتها بأوصاف ذاتية تنطبق على الله كما يتصوره المؤلهون.

وقف «أيكن» من الفلسفة والدين هذا الموقف، وبه أراد أن يوقظ أهل عصره ويلفت أنظارهم إلى سطحية الثقافة المادية التي غلبت عليهم، ويدفع بهم إلى السعي وراء حياة روحية أعمق وأعظم. فالحياة

(١) المعنى الحرفي لكلمة Noology علم العقل أو علم ظواهر العقل ولذلك يطلقها بعض الكتاب على علم النفس Psychology. ولكنها تستعمل بمعنى اصطلاحي خاص للدلالة على فرع الفلسفة الذي يبحث في الحقائق العقلية التي تدرك عن طريق البديهة والذوق، بمقابلتها بالحقائق التي يصل إليها العقل بواسطة النظر والبرهان. أما العلم الذي يبحث في هذا النوع الأخير من المعرفة فيسمى Dianoiology ولكنها كلمة لم يجر بها الاستعمال. (المترجم)

الإنسانية حياة وهْمٍ وغرور، خلو من كل معنى وكل حقيقة، إذا لم يتداركها الدين فيرقى بها إلى مستوى عالم آخر، هو مستوى الحياة الروحية.

(٢٤) هصرل[1] E. Husserl ولد سنة ١٨٥٩:

يعد «هُصِرْل» زعيم الحركة الفلسفية المعروفة باسم «الفينومينولوجيا»[2] أو البحث في الظواهر. (ويجب أن نفرق بين الفينومينولوجيا والفينومينالزم: مذهب القائلين بالظواهر). والبحث

---

(١) إدموند هصرل: فيلسوف ألماني ولد في بروسنتز في أبريل سنة ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية ثم الفلسفة وعين أستاذًا بجامعة هل سنة ١٩٠١. وله كتاب في فلسفة الرياضيات وآخر في المنطق فتح بهما طريقًا جديدة في البحث في الفلسفة الحديثة، ودافع في الأخير منهما عن وجهة نظره في علم المنطق الذي يعتبر قواعده أولية مجردة مستقلة عن قواعد علم النفس. (المترجم)

(٢) Phenomenology: والمعنى الحرفي لهذه الكلمة البحث في الظواهر، والمعنى الاصطلاحي البحث الوصفي لطائفة من ظواهر الأشياء- مع مراعاة التطور التدريجي لها- بقطع النظر عن القوانين العامة التي تخضع لها هذه الظواهر، وعن الحقائق التي هذه الظواهر ظواهر لها. بعبارة أخرى حصر الذهن في كل ما هو واقع في الزمان أو المكان أو في كليهما. أما الفينومينالزم Phenomenalism فتستعمل بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى النظرية القائلة بأن علمنا بالأشياء قاصر على معرفة ظواهرها دون حقائقها أي دون الأشياء ذاتها. الثاني بمعنى النظرية القائلة بأن كل ما نعلمه ظواهر، وأن الظواهر هي كل شيء في الوجود. ومعنى الظاهرة في هذه النظرية الحقيقة الماثلة أمام العقل، إما مباشرة أو بطريق الاستنتاج؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للكلام عن «الأشياء في ذاتها» أي عن وجود شيء لا علاقة له بالعقل. والفرق بين النظريتين أن الأولى لا تنكر الأشياء في ذاتها وإن كانت تنكر مقدرتنا على العلم بها؛ أما الثانية فتنكر الاثنين. والاصطلاحان غير شائعين في الفلسفة، ويمكن ترجمة الأولى «ببحث ظواهر الأشياء» والثانية «بمذهب القائلين بالظواهر» (المترجم)

في ظواهر الأشياء أسلوبِ من أساليب البحث في المعرفة، ويمكن الرجوع به إلى فلاسفة آخرين غير «هصرل» من فلاسفة القرن التاسع عشر وخاصة إلى برنْتانُو (١٨٣٨ - ١٩١٧) ومِينُنْغ (ولد سنة ١٨٥٣)؛ فقد نبَّه «برنتانو» في كتابه «علم النفس التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٧٤ إلى خاصية «الإشارة» التي للعمليات العقلية (أو خاصية «دلالة» العمليات العقلية كما يسميها المدرسيون)، فإن جميع العمليات العقلية تشير إلى موضوع ما، سواء أكان ذلك الموضوع أمرًا حقيقيًّا أو وهميًّا، وسواء أكانت العملية العقلية عملية إدراك حسِّي أو عملية تخيُّل أو حكم أو رغبة أو حب أو كراهية. فإنه يوجد على الدوام «شيء ما» ندركه أو نتخيله أو نحكم عليه... إلخ. وقد اتخذ «مينُنْغ» هذه الفكرة أساسًا لبحث «الموضوعات من حيث هي» (gegenstandtheorie) بقصد تحديد الصفات الأولية لهذه الموضوعات مع عدم النظر إلى الحالات النفسية التي هي موضوعات لها، وبقطع النظر حتى عن وجود هذه الموضوعات نفسها. أما «بحث الظواهر» الذي قام به «هُصِرْل» فليس في الحقيقة سوى تكملة لهذا المنهج من مناهج المعرفة بالأشياء، وإن كان يمزجه في نهاية الأمر بنظرية مثالية في طبيعة الوجود.

ويبتدئ «هصرل» فلسفته بالقول بأن «الشعور» أو «التجربة» أو «الحالة العقلية الإدراكية» بوجه خاص، لها طرفان: طرف هو الذات

وطرف هو الموضوع (أو العاقل والمعقول). بعبارة أخرى، يوجد على الدوام شيئان، حركة عقلية، وموضوع أو شيء تقع عليه هذه الحركة، ورابطة مّا تربط الاثنين. وللشعور مظاهر مختلفة، أو عمليات وحركات من أنواع مختلفة (منها الإدراك الحسي والتفكير وتقدير قيم الأشياء إلى غير ذلك)، واقعة على موضوعات من أنواع مختلفة أيضًا (منها أعيان الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، ومنها المعقولات والقيم إلخ).. وتطبِّق طريقة البحث «الفنومنولوجي» بأن يحصر الإنسان جميع انتباهه في كل حركة أو عملية عقلية على حدة، ويشاهد- بنوع من المشاهدة الباطنية- العملية العقلية وكل ما تحتويه من العناصر، كما يشاهد موضوعَها والرابطة بينها وبينِ الموضوع. (بعبارة أخرى يشاهد العاقل والمعقول معًا). وهذه حالة تختلف عن حالة الشعور العادية التي يكاد ينحصر الانتباه فيها في «الموضوع» الذي هو محل الشعور، كما تختلف عن طريقة المشاهدة الباطنة المستعملة في علم النفس، وهي الطريقة التي يكاد ينحصر انتباه الشخص فيها في ذاته.

وقد كانت الطريقة «الفنومنولوجية» في أول أمرها طريقة وصفية بحتة، تبتدئ بالتحليل الدقيق من غير أن يعمد المستعمل لها إلى وضع فروض أو نظريات من أي نوع؛ بل كان الغرض منها في الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه أكمل مما قامت به فلسفة «كانط». أما «هُصِرْل» فأراد أن تكون طريقته «تجريدية» ومتطرفة.

ويظهر للناظر فيها لأول وهلة أنها طريقة فيلسوف «واقعي»؛ فإن «هصرل» يقول مثلًا إن أعيان الموجودات الطبيعية (وهي تختلف عن العمليات العقلية من حيث هي عمليات عقلية، وتختلف عن المعقولات الكلية) لا يمكن أن تدرك إلا إدراكًا جزئيًا، أو أنها تُدرَك على نحو ما يُدرَك الجسم المنظور، ولهذا تظهر لنا دائمًا كأن في ذاتها الحقيقية من صفات الشيئية أو العينية ما لا ندركه منها في تجربة من تجاربنا. ولكن سرعان ما يتبين لنا أن «هصرل» أميل في الواقع إلى المذهب المثالي، وأنه قد أثرت نظريته المثالية في طريقته «الفنومنولوجية» من أول أمرها.

ويمكن تلخيص النقط الأساسية في مذهب «هصرل» فيما يأتي:

إن الموضوعات التي هي محل بحث العقل، والعمليات العقلية التي بها تدرك هذه الموضوعات لا تختلف، عند النظر فيها، في نوعها وإن اختلفت في درجتها؛ فإن العمليات العقلية نفسها قد تكون موضوعات لبحث العقل. ولا يقل نشاط العقل في عمله في الحالة التي يكون موضوع بحثه العقلَ نفسه أو العمليات العقلية عما إذا كان موضوعه أمورًا أخرى. ولا يعلم العقل من موضوعاته سوى ماهياتها لا إنِّيَّاتها: أي إنه لا يدرك من موضوعاته سوى صفاتها العامة أو ذواتها، لا صفاتها الخاصة التي بسببها صارت موجودات جزئية.

فالطريقة «الفنومنولوجية» إذن طريقة تدرك بها ذوات الأشياء إدراكًا ذوقيًّا مباشرًا. أضف إلى ذلك أن الذوات التي يدركها العقل ليست عند التحقيق سوى صور لمعقولاته الأولية. ويظهر أن «هصرل» يزعم أن كل وجود هو وجود عقلي؛ وعلى ذلك فشيئية الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس. وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة أن الأولى إحدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية. والنفس المجردة هي التي تُكوِّن كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية الأولية.

ويختتم «هصرل» فلسفته بقوله: إن النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود مجرد أعلى، أو روح شبيهة بما يسميه «هيجل» «بالمطلق».



الفصل الثامن

مذهب الحياة

المذهب الحيوي: المذهب العملي: مذهب الذرائع
المذهب الأسطوري (أو فلسفة «كأنَّ»)
في فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة

(٢٥) برغسون[1] H. Bergson ولد سنة ١٨٥٩:

كان للمذهب الميكانيكي العلمي رد فعل شديد في فرنسا بلغ نهايته في ذلك النوع من الفلسفة الذي تمثله فلسفة «برغسون». وقد قصر «برغسون» همه من فلسفته على الدفاع عن الناحية الروحية من العالم بأسره، من غير أن ينكر إنكارًا تامًّا حقيقة المادة أو القوانين الطبيعية.

---

(١) هنري برغسون: فيلسوف فرنسي من أصل يهودي إنجليزي ولد في باريس سنة ١٨٥٩ وتخصص في العلوم الرياضية والطبيعية قبل أن يتخصص في الفلسفة. اشتغل بمهنة التدريس كما اشتغل بالسياسة والمشاكل الدولية. ويعتبر اليوم أكبر فيلسوف في فرنسا. أحرز جائزة نوبل سنة ١٩٢٧. (المترجم)

وقد جعل مفتاحَ فلسفته المعاني الآتية: «التغير» و«الفعل» و«الحرية» و«التطور الإبداعي» و«الزمان» و«الإدراك الذوقي»؛ ولذلك توصف فلسفته عادة بفلسفة التغير أو فلسفة التطور الإبداعي. وهو يرى أن الحقيقة في قَرَارها ليست شيئًا ماديًا ولا شيئًا عقليًا، بل هي شيء أقل تحديدًا من الاثنين، هي شيء تصدر عنه المادة والعقل كلاهما؛ هي «التغير» أو هي فيض من الحوادث تظهر في ثناياه الحياة على الدوام لابسة في كل آونة ثوبًا جديدًا. وليس ذلك الشيء ساكنًا غير متحرك، وإن كان يسميه «برغسون» أحيانًا بالدهر أو الزمان الحقيقي. إلا أننا يجب ألا نتصور الدهر في مذهب «برغسون» تصورًا عقليًا بحتًا، فنفهم منه مجرد لحظات آنية متتابعة؛ فإنه يعني بالدهر «مجرى متدفقًا يتصل ماضيه بمستقبله ويزداد ارتفاعًا كلما جدَّ في السير». وأجلى مظهر للدهر الحياةُ الإنسانية، فإن ماضينا يتعقبنا في كل لحظة من لحظات حياتنا. «فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال عالقًا بنفوسنا متجهًا نحو حاضرنا الذي يوشك أن يتصل به.... وإلا فما نحن في الحقيقة، وما أخلاقنا إن لم نكن (أو تكن) ذلك الذي تجمَّع من تاريخ حياتنا التي حييناها منذ ولادتنا: لا، بل قبْل ولادتنا؛ فإننا نحمل مَعَنا طبائع أسلافنا؟ نعم، ليس من شك في أن الذي يعيننا على التفكير إنما هو جزء صغير من ماضينا، ولكن الذي يعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره». هذا

هو معنى الدهـــر[1] أو الزمان الحقيقي الذي نرى فيه الماضي بأسره ممعنًا في الحاضر. أضف إلى ذلك أن الدهر بهذا المعنى لا يتضمن تغيرًا حقيقيًّا مستمرًا فحسب، بل يتضمن كذلك شيئًا من الجدَّة في كل تغير جديد؛ ولهذا كان لكل تغير لاحِقٍ ماضٍ يتخلله أغزر فيما يحمله من التغير الذي سبقه. وعلى هذا فسلسلة التغيرات إنما هي نوع من «التطور الإبداعي». وليست «الروحية» سوى ذلك النوع من التذكر، أو ذلك النوع من الفعل المتجمع في مركز واحد، والذي فيه يتخلل الماضي الحاضِرَ. ولكن قد يتراخى ذلك الفعل أحيانًا فتكون نتيجة ذلك التراخي ظهور المادة. ويمكن القول بوجه عام إن العقل أو الشعور حياة باطنية ليس لها ظاهر، في حين أن المادة شيء ظاهري ليس فيه حياة باطنية.

يظهر إذن أن الحياة قد اتجهت في تطورها ثلاثة اتجاهات مختلفة مستقلة: الأولى الحياة النباتية، والثانية الحياة الغرزية، والثالثة الحياة العقلية (أو الحياة الناطقة). فالغريزة هي القوة التي تستخدم أعضاء الجسم، وهي نوع من المهارة العملية اللاشعورية. أما الذكاء فهو قوة بها تُصنَع وتُستَخدم الآلات غير العضوية، وبواسطته يدرك الإنسان

---

(١) ترجمت كلمة «Duration» التي أصل معناها المدة الزمنية بكلمة «الدهر» لأن الظاهر أن برغسون يريد بها هذا المعنى في كتابه «Cneative Evolution». راجع الكتاب ص٥. (المترجم)

العلاقات بين الأشياء عندما يصل الذكاء فيه إلى درجة معينة من الرقي. والذكاء (لأن وظيفته الأولى صنع الآلات غير العضوية) أميل إلى اعتبار الكون مؤلفًا من مادة جامدة؛ ومن هنا ظهرت النزعة العلمية التي يحاول أصحابها شرح جميع الكائنات شرحًا آليًّا، وهو خطأ يجب أن يصلحه الإدراك البديهي الذي هو نوع من الإدراك كان في أصله غريزة ثم وصل إلى درجة الشعور الذاتي وأصبح قادرًا على تعقل موضوعاته. فالذكاء والإدراك البديهي إذن يجب أن يتضامنا في العمل لكي نتحاشى الوقوع في الميكانيكية البحتة من جهة، أو الوقوع في التصوف البحت من جهة أخرى.

ويعتقد «برغسون» أن الحياة الشعورية، أو الحياة الروحية، متمثلة في التذكر لا في الإدراك الحسِّي؛ فإن الإدراك الحسِّي حركة بدءٍ أو حركة بروز وظهور، وليست «شعورًا» مطلقًا. ومن قال بعكس ذلك من المفكرين فقد خلط بين التذكر والإدراك الحسِّي. وهذا يوضح أن الروح قد تعتمد على الجسم، ولكن يظل كل منهما مخالفًا للآخر متميزًا عنه. ومهما قويت الرابطة بين العقل والجسم، أو بينه وبين المخ، فإنهما لا يزالان شيئين مختلفين، إذ العقل ليس مجرد وظيفة من وظائف المخ ولا ظاهرة عارضة تعرض له، ولكن المخ أداة يستخدمها العقل. وفي هذا المعنى يقول «برغسون»: «قد تكون العلاقة وثيقة بين المعْطَف والمسمار الذي يعلق عليه المعطف؛ لأن المعطف يسقط

إلى الأرض لو انتزع المسمار من مكانه: فهل لنا أن نقول إذن إن شكل المسمار له أثر في تحديد شكل المعطف، أو أن بين شكليهما اتفاقًا من أي وجه من الوجوه؟» إن العمليات المخية أو الظواهر المخية ليس لها من الأثر في تحديد الظواهر النفسية بأكثر مما لشكل المسمار من أثر في تحديد شكل المعطف. والعقل بطبيعته حُرٌّ، بمعنى أن له القدرة على الفعل، فليست أفعاله إذن آلية. والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرنا لا يمنع من القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس، أو هي حكم النفس. والفعل حر بهذا المعنى إذا أتى معبِّرًا عما عليه المرء في نفسه.

أما المادة فلا يصفها «برغسون» بصفات كلها شر محض. وهي في نظره مبدأ التعدد أو الكثرة في الأفراد، إذ بواسطتها ينقسم مجرى الحياة إلى أقسام (أفراد) مختلفة مستقلة الواحد عن الآخر لكل منها شخصية خاصة به. زد على ذلك أن نفس العوائق التي منشأها المادة عامل من عوامل ازدياد الفعل قوةً وشدةً، وهذا هو معنى الحياة. يقول «برغسون»: «إن المادة، بفضل ما فيها من المقاومة، ولما نَصِفُهَا به من القابلية استحقت أن يقال فيها إنها عائق وأداة ودافع أو محرك في آن واحد». ومن طبيعة الحياة أنها تحتفظ دائمًا بوحدتها، وأن كل جزء من أجزائها يعمل بالتضامن مع الأجزاء الأخرى. وهذا التضامن يحفظها من فوضى الانحلال إلى وحدات منفصلة غير ملتئمة. ولا يتحقق

للكائن الحي أقصى غاياته إلا في حياة اجتماعية من هذا القبيل. وخير الناس وأكثرهم حظًّا من الحياة «من كانت حياته- وهي في نفسها فَتِيَّةٌ قوية- مبعثًا للقوة والنشاط في فعل غيره من الناس، ومن كانت حياته- وهي في نفسها نبيلة كريمة- تضيء بأشعة نبلها وكرمها نفوسَ الآخرين».

ويختم «برغسون» فلسفته بقوله: إن مآل «الكائنات الحية جميعها أن تحيا بالتضامن» وإن مركز إشعاع الحياة هو الله؛ لأنه تعالى «هو الحياة الدائمة والحرية الدائمة والفعل الدائم».

(٢٦) دريش[١] H. Driesch ولد سنة ١٨٦٧:

يعد دريش في طليعة أصحاب المذهب الحيوي أو المذهب الحيوي الجديد في العصر الحاضر. والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا المذهب هي أن الظواهر الحيوية لا يمكن أن تستقل العلوم الطبيعية والكيميائية بشرحها شرحًا تامًّا، ولهذا قال دريش بنظرية تثبت وجود قوة في الكائن الحي وغاية يتحرك دائمًا إلى الوصول إليها، معارضًا في ذلك مذهب الميكانيكيين الذين قالوا إن الظواهر الحيوية جميعها وليدة عوامل طبيعية وكيميائية بحتة. ومن الأدلة التي استند

---

(١) هانس دريش: فيلسوف وعالم من علماء الحياة في ألمانيا متأثر بكانط في نظريته في المعرفة وبأرسطو في فلسفته الطبيعية. ألف في علم الحياة وفلسفة الحياة خاصة. كان مدرسًا في هيدلبرج. (المترجم)

إليها في رفضه للنظرية البيولوجية الميكانيكية ما يأتي:

(أ) أنه قد يظهر كائن تام التكوين عن «بويضة» ناقصة التكوين: فقد ينمو مثلًا جنين كامل من خلية في «بلاستولا» (وهي البويضة المقسمة) ذات خليتين أو أربع أو ثماني خلايا. وقد ينشأ من خلية واحدة من «بلاستولا» ذات أربع خلايا عضو من الأعضاء يختلف بحسب عدد الخلايا التي نفصلها من الأصل. وهذا يدل لا محالة على وجود أثر لعامل حيوي خاص غير العوامل الطبيعية الكيميائية.

(ب) بمثل هذا يقال في «بلاستولا» الحيوان المعروف باسم «إكَيْنُودِرْم» (مثل قنفذ البحر وغيره) الذي يتكوَّن بانقسام البويضة، فإن خلية واحدة من خلايا البويضة، أو مجموعة منها، تعمل عمل البويضة الكاملة. وهذا أمر بعيد كل البعد عن الميكانيكية البحتة.

(جـ) إنه في حالة إزالة جزء من مخ حيوان حي يقوم بعد مدة من الزمن جزء آخر من أجزاء المخ بتأدية وظائف الجزء المزال.

(د) إن العقل الإنساني يسجِّل التجارب التي يحصل عليها الإنسان في حياته ويخزنها في صور فكرية؛ وهذا الحفظ وإن كان ممكنًا لبعض الآلات الميكانيكية- كالآلة الحاكية مثلًا- إلا أن الحفظ الآلي مختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه في توليد أفكار أخرى جديدة. فالانفعالات الحيوية إذن لا يمكن تفسيرها، في نظر دريش، تفسيرًا ميكانيكيًّا بحتًا؛ وهي عنده

أشبه بأجوبة معقولة عن أسئلة ملقاة؛ أو أشبه بالحديث الذي يتجاذب طرفيه اثنان يجيب أحدهما عما يسأل عنه الآخر. أما الذي يصدر عنه الفعل الحيوي فهو الحيوان بأكمله، أو هو عنصر حيوي يعمل من أجل الحيوان بأكمله. وبهذا يردد دريش فكرة أرسطوطاليس في الصورة أو «الفعل» (entelechy)[1]: كأن «الصورة» نظام منبثٌّ في الكائن الحي يظهر أثره في نمو الكائن وفي كل ما يصدر عنه من الأفعال الحيوية. فإذا فقد الحيوان المعروف باسم «تريتون» مثلًا قدمًا من أقدامه سارعت قوة «الفعل» فيه فكونت له قدمًا أخرى شبيهة بتلك التي فقدها. وهكذا في كل حالة يحتاج فيها الكائن إلى أي تعديل في نظامه كما هو واضح من الأمثلة المتقدمة.

وقد طبّق «دريش» فكرة «الفعل» أو «الصورة» أيضًا في دراسته لعلم النفس، فإنه درس هذا العلم على نحو ما درسه «السلوكيون»، واعتبر موضوعه البحث في الكائنات الحية من حيث ما يصدر عنها من الأفعال. فالسلوك الحيواني[2] (بما فيه السلوك الإنساني) قريب الشبه بالنمو الحيواني من حيث إن كلا منهما موجَّه نحو تحقيق غاية خاصة أو غرض

---

(١) يقول أرسطوطاليس إن الشيء يكون بالقوة قبل أن يكون بالفعل؛ وهو يصير بالفعل بقوة محركة فيه تحقق وجوده الكامل، وهذه القوة هي ما يسميه أرسطو entelechy التي تترجم عادة بالصورة أو بالفعل أو بالكمال. (المترجم)

(٢) تستعمل كلمة السلوك هنا بمعنى عام يدخل تحته السلوك الخلقي وغيره فالمراد به كل فعل يصدر عن الكائن الحي ويحقق غاية خاصة له، وهذا هو المعنى الذي يستعمل فيه هربرت اسبنسر هذه الكلمة. (المترجم)

خاص. وكما أن نمو الحيوان تُوَجهه «الصورة»، كذلك يوجه سلوكَه قوةٌ تماثلها يسميها دريش «سيكويد»، أو قوة جِبِليّة عاقلة تدفع الحيوان إلى الفِعْل. ويظهر هذا الدافع في الحركات الأولى التي يأتي بها الحيوان حديث العهد بالولادة. ومن هذا يتضح أن وجوده سابق على كل خبرة وتجربة. ولكن الحيوان يكتسب بمرور الزمن خبرة، كما يكتسب علمًا يستعين به على تنظيم أفعاله، فتصبح له غايات أخرى، وتحصل له معرفة أخرى، يختلفان عن الغايات الأولى والمعرفة الأولى اللتين تصدران عن العقل الجِبِلِّي (سيكويد) المتقدم الذكر.

هكذا دفع التفكير «بدريش»- وهو عالم بيولوجي- إلى مذهب فلسفي كامل من نوع الفلسفة الألمانية المثالية. وربما كانت فكرة الصورة، أو «الفعل» التي يظهر أثرها في كل ناحية من نواحي مذهبه أهم نقطة مثيرة للإعجاب في هذا المذهب. وهو أميل إلى الاعتقاد بأن «الله»- أو المطلق- هو «صورة الصور» في الكون؛ أو أنه القوة التي يصدر عنها كل ما له وجود بالفعل. ومن الطبيعي أن تسوق فكرة «الصورة الإلهية» دريش إلى القول بأن للعالم غاية يتجه إلى تحقيقها لأن فكرة «الصورة» مقرونة دائمًا بفكرة الغاية. ولكن دريش يقر بعجزه عن البرهنة على وجود غاية قصوى يتجه نحوها العالم.

(٢٧) وليم جيمس[1] W. James ١٨٤٢ - ١٩١٠:

كان «جيمس» أكبر الدعاة إلى الحركة الفلسفية الأمريكية المعروفة بالفلسفة العملية (أو براغماتزم). أما كلمة «براغماتزم» فكان أول من أدخلها إلى الفلسفة «بيرس»[2] (١٨٣٩ - ١٩١٤) في سنة ١٨٧٨ وإن كانت الفكرة الأساسية فيها ترجع إلى بروتاغوراس السوفسطائي القديم الذي قال: «إن الإنسان مقياس كل شيء». ولعل خير ما تفسر به فلسفة جيمس أنها رد فعل قصد به محاربة المذهب العقلي الذي أسرف أصحابه في القول به؛ وكذلك محاربة مذهب «الواحدية» أو «الفردية» الذي قال به أصحاب الفلسفة المثالية المطلقة، واعتبارهم العالم نظامًا أزليًّا تام الخَلْق والتكوين، لا يعتريه شيء من التغيير؛

---

(١) وليم جيمس: فيلسوف وعالم نفسي أمريكي. تعلم في جامعة هارفارد وعين أستاذًا لعلمي الفسيولوجيا والتشريح ثم لعلم النفس بها. يعد من أكبر علماء النفس ومن واضعي دعائمه العلمية في العصر الحديث. وكتابه «أصول علم النفس» مزيج غريب من مسائل هذا العلم ومن التحليلات النفسية والفلسفية والأدبية. وقد غلبت هذه الروح عليه حتى قيل فيه إنه يكتب علم النفس بأسلوب الروائيين، كما قيل في أخيه «هنري جيمس» الكاتب الروائي إنه يكتب رواياته بأسلوب علماء النفس. وتغلب على جيمس نزعة التصوف في التفكير، ولعله ورث هذه النزعة من أبيه الذي كان ينتمي بالفعل إلى فرقة صوفية. ولجيمس شهرة أخرى فوق شهرته بعلم النفس، ذلك أنه يعد بحق واضع أساس المذهب الفلسفي الجديد المعروف باسم «برغماتزم». (المترجم).

(٢) كتب تشارلز بيرس مقالة في مجلة أمريكية شهرية في يناير سنة ١٨٧٨ تحت عنوان «الطريق إلى توضيح أفكارنا» فكانت هذه المقالة الأساس الذي بنى عليه وليم جيمس فلسفته العملية المعروفة باسم برغماتزم. (المترجم)

أو بعبارة أخرى تصويرهم للعالم بأنه «عالم جامد». وقد أحس «جيمس» بشعور عميق إزاء كل كائن حي متحرك، فكان لشعوره هذا فضل كبير في جميع الخصائص التي يمتاز بها مذهبه الفلسفي، وذلك كالطرافة التي نجدها فيه، وكقوله بوجود الكثرة في الكون، وقوله بفردية الكائنات أو استقلالها وحريتها. وقد تأثرت فلسفته، إلى حد ما، بفلسفة «رينوفييه» وهو الفيلسوف الفرنسي الذي انتصر لمذهب «الاختيار» على المذهب العلمي للجبر؛ ولذلك نجد شيئًا من الصلة الروحية ومن المشاكلة بينه وبين «برغسون».

سبق لجيمس في كتاباته في علم النفس أنه أبرز خاصية «الفعل» التي للشعور أو الإدراك. فإن الشعور عنده «ساحة غاصة بموضوعات متعددة ماثلة أمام العقل في وقت واحد» والعقل يختار من بين هذه الموضوعات- تحت تأثير عوامل وجدانية أو عوامل عملية- بعضها ويترك البعض الآخر، ثم يضع تلك التي وقع عليها اختياره موضع الانتباه. وبهذا المعنى ينتزع كل عقل- أو كل شعور- «صورة للعالم خاصة به دون غيره من بين سحب متراكمة من ذرات متحركة في فضاء متصل لا نهاية له».

لننتقل الآن إلى نظرية جيمس في المعرفة الإنسانية فنراه يفرق بين نوعين منها: الأول: معرفة الإنسان بالأشياء (وفيها تدرَك الأشياء إدراكًا

مباشرًا). الثاني: معرفة الإنسان بحقيقة من الحقائق عن الأشياء (وفيها لا تدرك الأشياء إدراكًا مباشرًا بل بواسطة المعاني القائمة بالنفس). أما فلسفة جيمس العملية فتظهر في طريقة تأويله لهذه المعاني بإضافتها إلى النتائج العملية التي تتضمنها، وإلى الإحساسات المتوقعة الحصول عنها، وإلى الانفعالات التي يلزم إعدادُها لها. «إذ التفكير من أوله إلى آخره، وفي كل حالة من حالاته، هو من أجل الفعل». و«ليس تصورنا لأي شيء ندركه عن طريق الحس في الحقيقة سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات». وهذا معناه أن الأفكار يجب اختبارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية المتصلة بها، أو بأن تأتي الانفعالات المُعَدَّة لها ملائمة للغرض المقصود منها. «فليس «الحق».... سوى التفكير الملائم الذي أتى محققًا لغايته، كما أن «الصواب» ليس سوى الفعل الملائم الذي أتى محققًا لغايته. والملائم هنا هو الملائم على أي وجه كان، والملائم في نهاية الأمر، والملائم في جملته طبعًا». فإذا لم يمكن اختبار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية كان لنا أن «نأخذ بها» إذا شَجَّعَنَا على الأخذ بها عوامل وجدانية أو عملية. وفكرة «الله» مثلًا من هذا القبيل.

أما نظرة جيمس إلى العالم فقد كانت إلى حد كبير - كما كانت فلسفته العملية - نتيجة لنظرياته في علم النفس. فإنه يرى أن في

«التجربة» كل العناصر الضرورية التي تتألف منها حقيقة الكون. وإذا قال المثاليون إن العلاقات والنسب بين الأشياء من خلق العقل؛ وإذا هم افترضوا وراء العالم المحسوس روحًا تحفظ عليه وحدته، قال جيمس مناقضًا لهم: «إن العقل يدرك العلاقات التي ترتبط بها الأشياء إدراكًا مباشرًا» كما يدرك الأشياء ذاتها. بل الواقع أن الشعور نفسه ليس إلا نوعًا من أنواع الروابط التي ترتبط بها التجارب؛ فإن النظام الكوني المؤلف من الحقائق الخارجية، ومجرى الشعور الداخلي ليسا في الحقيقة سوى «تجربة» واحدة منظور إليها من جهتين مختلفتين.

هذا هو «المذهب التجريبي المتطرف» الذي قال به «جيمس». وقد دعاه مذهبه النفسي أيضًا إلى القول بوجود عقل فوق العقول البشرية هو جماع العقول الجزئية كلها وقد عزز هذا الرأيَ في نظره أدلة مستمدة من الأبحاث النفسية مثل «الكتابة الآلية» و «الوساطة» وغيرهما؛ وكذلك أحوال تعدد الشخصية، وفوق هذا وذاك ما يسميه هو «بالمظاهر المختلفة للشعور الديني». حملت هذه الأمور كلها «جيمس» على الاعتقاد بوجود مصادر أو ينابيع للشعور من نوع العقول البشرية إلا أنها أعظم منها؛ أو بوجود عدد من القوى يتصل بها العقل الإنساني أحيانًا.

ويسلِّم جيمس بمذهب المؤلهة ولكنه يصف الله بالتناهي في

قدرته وفي أفعاله. أما العالم في نظره فليس للجبر عليه سلطان؛ بل هو يعتقد أنَّ في استطاعة الإنسان أن يحقق في العالم كل شيء يحكم العقل بوجوب تحقيقه. والرجل البارُّ عنده هو من «أخلص في جهاده» في سبيل الخير، ويكفي في تبرير إخلاصه أن يكون للخير دائمًا الغلبة في نهاية الأمر.

(٢٨) ديوي[1] J. Dewey ولد سنة ١٨٥٩:

يمكن أن نطلق على فلسفة ديوي اسم: «فلسفة الذرائع» التي هي فرع من فروع الفلسفة العملية أو «البرغماتزم». ويعتبر «ديوي» الفكر في أصل نشأته خادمًا للحياة؛ إذ الناس لا يفكرون ما دامت حياتهم سهلة لينة، ولكنهم يضطرون إلى التفكير اضطرارًا إذا هم هموا بفعل أمر من الأمور، فحال دون هذا الأمر حائل. وهم بتفكيرهم هذا إنما يحاولون أن يختطوا لأنفسهم خطة يواجهون بها الصعوبات القائمة في سبيلهم ليتغلبوا عليها. أما صحة تفكيرهم فتقاس بمقدار ما يحرزونه من النجاح. وفي هذا المعنى يقول «ديوي»: «كل ما هدانا حقًّا فهو حق». هذا، وقد يظن بعض الناس، أن العلوم إنما تُعنَى بالمعرفة لذات

---

(١) جون ديوي: فيلسوف وعالم من أكبر علماء التربية في أمريكا وأستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا. أكثر مؤلفاته في التربية في ناحيتيها النظرية والعملية، وفي الأخلاق. يرى أن الغرض الأسمى من التربية هو غرس صفات الديموقراطية والحرية وحب العمل في نفوس النشء. (المترجم)

المعرفة؛ وقد يظهر لأول وهلة أن ما يجمِّعه العلماء من القواعد العلمية النظرية ليس له مساس بما تتطلبه الحياة العملية من الحاجات، ولكن الواقع أن كل سعي وراء الحقيقة ليس سوى أسلوب منظَّم من أساليب البحث يراد به خلق الوسائل الناجعة التي يمكن أن نستخدمها في حياتنا العملية. ولهذا يرى «ديوي» أن موضوع التفكير دائمًا أمر معنوي؛ أو بعبارة أخرى هو خطة لفعل من الأفعال. أي إن موضوع التفكير ليس شيئًا له وجود بالفعل، بل هو أمر يخلقه العقل تدريجيًّا بقوة فعله. ولهذا كان من الطبيعي أن يكون للمسألة الخلقية الشأن الأول في فلسفة «ديوي».

ويظهر أن الباعث الأول الذي حمله على وضع «فلسفة الذرائع» هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار «العلوم والأخلاق» دراستين مستقلتين، لكل منهما منطق خاص ومنهج بحث خاص به، ولذلك يقول: «طالما شعرت بأن وضع «منطق»، أي وضع طريقة ناجعة للبحث لا تختلف في تطبيقها على موضوعات كل من هذين العلمين المسميين بهذين الاسمين (العلم والأخلاق) قد يكون فيه أكبر غناء لما نحتاج إليه من الناحيتين النظرية والعملية». أما الذي حرَّك في نفسه الميل إلى وضع هذا المنطق العملي المشترك، فهو رغبته الصادقة في تقدم الحياة الاجتماعية وإيصالها إلى الحرية بأكمل وأوسع معاني هذه الكلمة. وهو يعتبر مذهب «الذرائع» أساسًا فلسفيًّا صالحًا

للوصول إلى هذه الحرية المنشودة؛ لأن أقل ما يقال فيه إنه محارب لكل شيء من شأنه أن يسبب المحافظة والجمود أو يضع العقبات في سبيل التطور الاجتماعي، وإنه يرحب بكل تجربة جديدة، ويشجع على كل مسعى يراد به تنظيم الهيئة الاجتماعية على أساس جديد. ولكن «ديوي»- مثل «وندلباند»- يعتقد «أن الحركة الفلسفية البنائية في المستقبل ستظهر عندما تصير العلوم والفنون الاجتماعية موضوعًا للبحث النظري كما كانت العلوم الرياضية والطبيعية موضوعًا للبحث النظري في الماضي، وعندما يدرك معناهما وأهميتهما تمام الإدراك».

وربما كان من أكبر العوائق القائمة في سبيل التقدم والرقي إلى ما هو أبعد مما خلَّفه ذلك «التاريخ الإقليمي» المعروف بتاريخ الغرب الأوروبي، قلق كثير من الناس على الدين في حاضره ومستقبله. ولكن «ديوي» يعتقد أن مثل هؤلاء الناس «إنما يحركهم باعث التحزب والتحيز لدين خاص أكثر مما يحركهم باعث التحيز للدين من حيث هو».

(٢٩) فاينجر[١] H. Vaihinger ولد سنة ١٨٥٢:

وضع «فاينجر» مذهبًا فلسفيًّا مثاليًا واقعيًا في آن واحد. وهو يطلق على مذهبه هذا عادة اسم «فلسفة كأن» أو الفلسفة الأسطورية، وهي مزيج من عناصر مختلفة: منها فلسفة كانط الوضعية (القائلة بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على الأمور الواقعة في حدود التجارب) ومنها الفلسفة العملية أو «برغماتزم» (وهي الفلسفة التي تعطي المكان الأول للعقل العملي)، وفلسفة شوبنهاور في الاختيار والتشاؤم، ونظرية دارون في التطور، وفلسفة «ميل» التجريبية (التي تردُّ الحقائق جميعها إلى الإحساسات والظروف الدائمة التي عنها تظهر الإحساسات).

ويقول «فاينجر»: إننا إذا حللنا الظواهر النفسية انتهى بنا التحليل إلى الإحساسات والوجدانات والحالات النزوعية؛ وإذا حللنا المعرفة انتهى بنا التحليل إلى مادة الحس (أو ما يحتوي عليه الإحساس)؛ وإذا حللنا المادة انتهى بنا التحليل إلى الكتلة والحركة. فمن ناحية حياتنا العملية نجد أن هذه الحقائق الأولية المختلفة منسجمة انسجامًا تامًّا؛ أما من ناحية التفكر فنحن عاجزون عن أن نؤلف منها جميعها نظامًا واحدًا

---

(١) هانس فاينجر: فيلسوف ألماني درس اللاهوت والفلسفة في جامعات ألمانية مختلفة وعيِّن أستاذًا في جامعة استراسبورج سنة ١٨٨٣. عُني بوجه خاص بفلسفة كانط فنشر فيها دراسات كثيرة وتناولها بالشرح والتحليل والتعليق. وفي سنة ١٩١١ نشر كتابًا تحت عنوان فلسفة «كأن» وهو عنوان غريب ولكنه مستمد من روح فلسفته التي تجدها ملخصة في صلب هذا الكتاب. (المترجم).

معقولًا: ذلك أن الفكر كان في أصل نشأته مجرد أداة استخدمها الإنسان في ميدان تنازع البقاء، فهو لا يزال عاجزًا عن معالجة المسائل النظرية البحتة. ولكن الحال قد تحولت، وأصبح التفكير غاية في نفسه بعد أن كان وسيلة لتحقيق غيره. وليس هذا بدعًا في الطبيعة، بل هو مثال واحد من أمثلة قانون عام: أعني أن ما كان في أصل نشأته مجرد وسيلة لتحقيق غاية خاصة، قد يتطور فيتجاوز ما كان في الأصل وسيلة لتحقيقه ويتحرر من الغاية التي كان ينشدها، ويصبح غاية في نفسه. بهذه الطريقة أصبح الفكر غاية في نفسه، وأصبح يضع لنفسه من المسائل ما لا قِبَلَ له بحلها، وذلك كمسألة أصل العالم، أو معرفة كنهه وحقيقته وما شاكل ذلك من المعضلات الميتافيزيقية. ولكن حل هذه المعضلات وراء طور الفكر- لا الفكر الإنساني وحده- بل الفكر من حيث هو، فإن كثيرًا من الأفكار ليس في الحقيقة إلا نوعًا من القَصَص أو الأساطير يعمد العقل إلى خلقها ليستعين بها على حل المشكلات النظرية، ولكنه حل في الظاهر لا غير. وفي العلوم الطبيعية، إلى جانب الفروض العلمية المستندة إلى التجارب، كثير من هذه الأفكار القصصية، أو الأساطير التي يختلقها العقل اختلاقًا. وكذلك الحال في علمي الأخلاق والجمال وفي الدين. فالذي نسميه «بالحقيقة» إذن إنما هو هذه الأمور التي ندركها بحواسنا، أو هو مادة الحس التي لا نستطيع إنكارها لما لها من الأثر فينا. ويتجلى لنا في هذه

الأمور التي ندركها بالحس قوانين، أو اطرادات في وقوع الحوادث سواء منها الحوادث المتلاقية في الزمان أو الواقعة فيه على التوالي. أما مهمة العلوم فهي العمل على التثبت من صحة هذه القوانين.

وليست أجسامنا سوى طائفة من هذه الحقائق التي ندركها بالحس، ونحن بواسطتها نستطيع أن نؤثر تأثيرًا كبيرًا في العالم المحيط بنا (الذي هو مجموعة من حقائق أخرى ندركها بالحس).

وفي العالم كثير من الظواهر الدالة على وجود الغاية وفيه الكثير أيضًا مما لا يدل على وجود غاية ما، ولهذا يجب علينا أن نفهم العالم كما نجده. وربما كانت الأساطير عونًا لنا من الناحية الأخلاقية والجمالية؛ فإن كثيرًا من الناس مثلًا يطمئنون إلى الأسطورة القائلة بأن العالم قد خلقته أو دبَّرته روح عالية كاملة، وإن كانت هذه الأسطورة مفتقرة إلى أسطورة أخرى متممة لها تقول بوجود قوة للشر مقاومة للقوة السابقة.

وليس للعالم قيمة ولا شأن في ذاته، فلا يحسب الإنسان أنه واجد قيمة أو معنى للعالم فيه، بل يجب عليه أن يضع قيمة ومعنى للعالم يستمدهما من حياته العملية.

والعقل العملي والإدراك البديهي، في نظر «فاينجر» أرقى من التفكير النظري، فإذا اتصلنا بالحقيقة اتصالًا فعليًّا ذهبت كل مشاكلنا

النظرية، وأصبح عملنا في العالم ومن أجل العالم أعظم شأناً من مجرد تفكيرنا النظري فيه.



الفصل التاسع

مذهب الواقــع

مذهب التطور الفجائي : مذهب التغير
في إنجلترا وجنوب أفريقيا والولايات المتحدة

(٣٠) ألكسندر[1] S. Alexander :

وضع أَلِكْسَنْدر مذهبًا فلسفيًّا من أهم صفاته أنه يتفق مع الروح العلمية الحديثة، ومع النتائج العامة التي وصل إليها العلماء. وهو يرى أن هيولي العالم هي «الزمان والمكان» أو الكون الزماني المكاني؛ إذ المكان وحده مجرد معنى من المعاني، وكذلك الزمان وحده؛ أما الحقيقة الموجودة بالفعل فهي الكون الزماني المكاني ذو الأبعاد الأربعة.

---

(١) صمويل ألكسندر: فيلسوف بريطاني أسترالي الأصل. ولد في سيدني بأستراليا وتعلم في جامعة ملبورن، ثم ذهب إلى أكسفورد فدرس بها اللغات القديمة والرياضة والفلسفة وتفوق فيها جميعها. كان أستاذ الفلسفة في جامعة مانشستر. والناظر إلى فلسفة «ألكسندر» يرى أثرًا واضحًا لعقليته الرياضية فيها. (المترجم)

و«الكون الزماني المكاني» هو الحركة البحتة[1] لأن الزمان غير ساكن. غير أن الحركة البحتة ليست بعدُ مادةً واقعة في الحركة؛ لأن من الضروري أن توجد المادة أوَّلًا قبل أن تصير في الحركة. وفي إمكاننا أن نميز في الكون الزماني المكاني في جملته نقطًا زمانية مكانية، وهذه النقط الزمانية المكانية هي الحوادث الكونية البسيطة.

و«للكون الزماني المكاني» بعض الصفات العامة التي- بفضل وجودها فيه- تخللت جميع الموجودات وصارت صفات لها: وهذه الصفات العامة هي: الوجود والكلية والنسبة والنظام والجوهرية والكمية والعدد والحركة. غير أنه إلى جانب هذه توجد صفات أخرى كثيرة مستمدة من التجربة بها تتميز أنواع مختلفة من الموجودات التي تظهر تحت ظروف معينة؛ لأن «الكون الزماني المكاني» يتخذ من تلقاء نفسه أشكالًا أو هيئات مختلفة من النقط الزمانية المكانية. وأبسط هذه الأشكال أو الهيئات يتكون من حركات مختلفة السرعة والمدى. فإذا ما تكون من هذه النقط الزمانية المكانية، أو من بعضها، أشكال خاصة ظهرت صفة جديدة هي صفة المادِّيَّة. أما الصفات أو الكيفيات الأخرى كاللون والرائحة فتظهر تحت ظروف أخرى زائدة على الأولى؛ وإذا ما

---

(١) أي الحركة من حيث هي حركة: وهي الانتقال من نقطة زمانية مكانية إلى نقطة أخرى، وليس المقصود حركة الأجسام الطبيعية. (المترجم)

تهيأت ظروف جديدة غير هذه وتلك، ظهرت خاصية الحياة؛ وإذا تحقق للكائن الحي ظروف أخرى فوق هذه كلها، ظهر الشعور أو العقل الذي هو صفة جديدة زائدة على صفة الحياة في الكائن الحي.

وهكذا ترى الموجودات سلسلة متصلة الحلقات متفاوتة في درجات الرقي؛ وفي كل راق منها صفاته إلى جانب الصفات الدنيا التي ظهرت عنها صفاته. ولكن نسبة الكائن إلى أعلى صفاته مختلفة عن نسبته إلى صفاته الدنيا؛ فهو يشعر بشيء من اللذة (أو هو يدرك إدراكًا مباشرًا قويًّا) صفته العليا، ولكنه يشاهد فقط (أو يدرك إدراكًا سطحيًّا) صفاته الدنيا. فإذا أدرك الإنسان مثلًا جسمًا من الأجسام (وليكن جسمه هو) شعر بلذة من عملية الإدراك، وشاهد في الوقت نفسه الجسمَ المدرَك؛ لأن كل فعل شعوريٍّ هو فعل عصبي أيضًا. والفعل الإدراكي الذي أعقب اللذةَ في المثال المتقدم هو في الوقت نفسه الفعل العصبي الذي شاهده الشخص المدرِك. والعقل بهذا المعنى هو الجوهر الذي يصدر عنه طائفة الأفعال التي لها خاصية الشعور. وإدراك العقل للأشياء معناه اتصاله بها أو وجوده معها؛ وهذه حالة خاصة من حالات الاتصال العام الذي عليه الأشياء جميعها؛ إذ الأشياء كلها «موجودة معًا» ومتصلة الواحد منها بالآخر. ولا يغيِّر العقل كيفيات الأشياء التي يدركها بحال من الأحوال.

والشعور، ولو أنه أعلى صفة في الإنسان، إلا أنه من المعقول أن نفترض وجود صفات أعلى منه في العالم. وأعلى الصفات جميعًا، في نظر «ألكسندر»، صفة الألوهية التي يعدها أعلى صفات الله، كما أن «الشعور» أعلى صفات الإنسان. وهو يقول إن العالم بأسره هو جسم الله، والعقل صفة من صفاته الدنيا. أما الألوهية فلا ندري من أي الصفات هي، غير أن لنا أن نفترض أن طبيعتها متغيرة؛ فإن العالم لم يزل ناقصًا، ولا يزال المجال متسعًا لظهور صفات جديدة فيه أعلى مما هو عليه. ولهذا كانت «الألوهية» في تغير مستمر، أو في حالة صَيْرورة دائمة. أما الله- الذي هو في نظر ألكسندر العالَم بأسره متحركًا نحو الألوهية- فموجود على الدوام، وهذا يفسِّر لنا شوق الإنسان إلى الله وإلى الاتصال به. أي أن اتجاه العالم نحو الألوهية هو الذي يحرك فينا ذلك الشوق إلى الله. والدين في ناحيته العملية ينحصر، على هذا الرأي، في أن يأخذ كل إنسان بنصيب في العمل على تقدم العالم وإيصاله إلى درجة الألوهية، ويكون ذلك بالانتصار للخير على الشر في شؤون الحياة الإنسانية.

أما علاقة الكثرة المتناهية بالواحد غير المتناهي، «فالواحد أشبه بالنظام الذي يصون الكثرة ويحفظها، منه بالبحر الذي يبتلعها».

(٣١) هبهوس[1] L. T. Hobhouse ١٨٦٤ - ١٩٢٩:

يمكن وصف فلسفة «هُبْهَوُس» بأنها أسلوب من أساليب الفلسفة الواقعية التي تظهر فيها فكرة التطور. وأخص ما يسترعى نظرَ الباحث فيها محاولة «هبهوس» التوفيق بين عدد كبير من المذاهب الفلسفية المتعارضة: كمذهبي الوحدة والكثرة مثلًا، وكالمذهبين المثالي والمادي، والمذهبين التجريبي والعقلي. وقد أخذ «هبهوس»- تحت تأثير «بوزنكيت»- بالفكرة القائلة بأن العقل وحدة منتظمة مؤلفة من أجزاء، وأن الأحكام العقلية المباشرة ليست أحكامًا نهائية. «وأساس الأحكام العقلية هو ما بين الأحكام نفسها من علاقات ونسب... فالكل (أي العقل في جملته) يعتمد على أجزائه، وهي بدوْرِها تعتمد عليه في بقائها. وهذه الوحدة النظامية التي تفتقر في وجودها إلى أجزائها، كما تفتقر أجزاؤها إليها، هي ما نطلق عليه اسم العقل». والعقل عقلان: نظري، وهو المجهود العقلي الذي نبذله كله من غير انقطاع في التوفيق بين الأحكام التي تفسر لنا تجاربنا؛ وعملي، وهو هذا المجهود نفسه منصرفًا إلى النظر في كل ما نضع له قيمة من تجاربنا.

---

(١) ليونارد هبهوس: عالم اجتماعي وأخلاقي إنجليزي. تعلم في جامعة أكسفورد ثم شغل بعد ذلك وظائف مختلفة في الصحافة والسياسة حتى انتهى به الأمر إلى أن عين في سنة ١٩٠٧ أستاذًا لعلم الاجتماع في جامعة لندن. انقطع بعد ذلك إلى مهمة التدريس والتأليف وأخص ما كتب فيه العلوم الأخلاقية والنفسية والاجتماعية. (المترجم)

ومن الخطأ البيِّن أن نعتقد أننا بواسطة «الكل» نستطيع شرح أجزائه شرحًا تامًّا، من غير أن نحاول في الوقت نفسه أن نشرح «الكل» نفسه بواسطة الأجزاء التي ينطوي عليها. وقد كان هذا الخطأ إلى حد كبير السببَ الذي دفع بالفلاسفة المثاليين إلى القول بأن حقيقة الأشياء هي العلم بالأشياء؛ وهم بهذا قد أنكروا أن العلم بأي شيء يقتضي وجود حقيقة خارجة عن العلم يتعلق بها العلم نفسه. وفي هذا المعنى يقول «هبهوس»: «إن الشيء لا يوجد لأنه يُعْلم، ولكنه يعلَم لأنه موجود»... «وبالجملة ليس في طبيعة العلم ذاته ما يحدِّد من طبيعة الشيء المعلوم أو القابل لأن يُعلم؛ فيجب إذن أن نعلم ما هي عليه الأشياء عن طريق أحكامنا المباشرة عليها ما دامت هذه الأحكام خالية من التناقض». والعلم بهذا المعنى هو نسبة بين أحكامنا العقلية المباشرة على الأشياء والأشياء نفسها. فإن الأحكام العقلية التي تتألف منها وحدة نظامية مرتبطة الأجزاء تقتضي وجود حقيقة خارجة مرتبطة الأجزاء كذلك؛ وذلك لا لأن أعيان الموجودات تتشكل ضرورة بشكل العقل، بل على العكس؛ لأنه قد صار من عادة العقل أن ينصبغ بصبغة موضوعاته عندما يهيئ نفسه لقبولها.

غير أننا يجب ألا نبالغ في وصف ما نسميه بالترابط بين أعيان الموجودات، بل ينبغي أن نفرق بين نوعين من الوحدة: وحدة التركيب ووحدة الانسجام. أما وحدة التركيب فتوجد في كل مركب له أجزاء

يقوم كل منها بوظيفة مستقلة ويفتقر في قيامه بوظيفته إلى الأجزاء الأخرى. والقاعدة أنه كلما زاد افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض كان الكل أميل إلى الانسجام؛ وإذا زاد استقلال كل من الأجزاء عن الآخر عظم الميل إلى التنافر. والنظام الكوني «وحدة» من النوع التركيبي، ولكنه سائر في شيء من البطء نحو تلك الوحدة الانسجامية المعقولة. والعقل، بما يصدر عنه من الأفعال الغائية، متجه نحو ذلك الانسجام وذلك الاتصال المذكورين. ولكن «الميكانيكية» لا تزال في الكون؛ لأنه لا تزال فيه حقائق لا انسجام بينها وبين غيرها. ومع ذلك فأخص صفات الكون في جملته صفة النمو أو التطور؛ وليس الموت حدًّا لهذا التطور؛ لأنه لا ينتهي به، بل هو ينتهي بحصول الانسجام الذي هو مصدر حياة الكائنات جميعًا. وسوف تكون للقوة الروحية- أو لمبدأ الخير المنبث في الكون بأسره- الغلبة والسلطان يومًا ما، إذ الشر ليس من طبيعة الأشياء من حيث هي، وإنما هو راجع إلى عدم وجود الانسجام بينها. فليس في العالم قوة للشر كما فيه قوة للخير، وإذن فالعالم خليق بأن يعيش فيه وأن نجاهد في الحياة من أجله.

(٣٢) لويد مورغان[١] C. Lloyd Morgan ولد سنة ١٨٥٢:

يكاد يعد لويد مورغان مؤسس المذهب الفلسفي المعروف باسم «مذهب التطور الفجائي». وفلسفته بوجه عام فلسفة واقعية اثنينية. وهو يسلم بوجود عالم طبيعي مملوء بالحوادث التي يمكن تفسيرها بالإضافة إلى الأبعاد الأربعة التي هي الزمان والمكان. ثم يقول إن بين الحوادث الطبيعية صلات من أنواع مختلفة، وإن أنواع هذه الصلات تظهر في شكل سلسلة مرتبة حلقاتها ترتيبًا تصاعديًّا في حالة الذرات والجزيئات والخلايا العضوية والكائنات الحية على التوالي، فيحتوي كل نوع من هذه النوعَ أو الأنواع التي تتقدم عليه. وهو يفترض كذلك وجود اتصال بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية؛ فإذا ما حدث في لحاء المخ بعض التغيرات المادية حدث الشعور. والاتصال بينهما دائم غير منقطع، بمعنى أنه لا توجد حوادث طبيعية، أو مجموعات من الحوادث الطبيعية، لا تكون في الوقت نفسه حوادث نفسية (بسيكولوجية) أو مجموعات من حوادث نفسية. بعبارة أخرى ليس في الوجود عالَمَان، طبيعي ونفسي، بل عالم واحد طبيعي ونفسي معًا من

---

(١) من أكبر علماء النفس في العصر الحديث. يعد حجة في علم النفس المقارن، لا سيما فيما يتصل منه بمباحث الغريزة والسلوك الحيواني. وهو متأثر بنظرية التطور وله فيها وجهة نظر خاصة تعرف بمذهب التطور الفجائي. وله من الكتب: العادة والغريزة، الحياة الحيوانية والعقل، المدخل إلى علم النفس المقارن. (المترجم)

أعلاه إلى أسفله. أما ما نسميه «بالشيء» فليس في الحقيقة إلا مجموعة أو طائفة منتظمة من الحوادث أو الظواهر الطبيعية فَصَلها العقل وميزها عما تتصل به من الحوادث أو الظواهر النفسية.

وإذا تجمعت الحوادث تألفت منها نظم تختلف في درجة بساطتها وتعقيدها. ويمكن التمييز (في أي نظام من هذه النظم) بين مادة النظام والعلاقات أو النسب التي فيه. وقد تكوِّن النظُمُ البسيطة مادةَ النظم الأكثر تعقيدًا منها. فالإلكترونات مثلًا تكوِّن مادة الذرات والذرات تكوِّن مادةَ الجزيئات، والجزيئات تكون مادة قطرة الماء وهكذا حتى نصل إلى الظواهر الحيوية التي تقع في الأغشية الخلوية التي هي مادة الكائن الحي. فكل من هذه الأشياء التي ذكرناها «نظام»؛ ولكل نظام طائفة خاصة من العلاقات أو النسب التي تسمى داخلية إذا كانت داخل نظام واحد، وخارجية إذا ارتبط بها نظامان أو أكثر. أضف إلى ذلك أن هذه النظم لها وجود حقيقي في الواقع، أي أنها ليست أمورًا ينتزعها العقل انتزاعًا من العالم الذي حوله بحسب ميوله الخاصة. والعقل نظام داخلي بحت بالنسبة للشخص الناظر إليه، ولكنه يمتد إلى العالم الخارجي عن طريق شعوره بأعيان الموجودات في ذلك العالم، وبهذه الوسيلة تصبح هذه الأعيان نفسها موضوعات يشير إليها العقل.

والعالم بأسره يتكون في نظر «لويد مورغان» من ثلاثة أنواع من الظواهر:

(١) ظواهر طبيعية كيميائية.

(٢) ظواهر حيوية لا توجد في غير الكائنات الحية.

(٣) ظواهر عقلية لا توجد في غير بعض الكائنات الحية.

وبين الظواهر الحية نوع جديد من الاتصال لا وجود له في الظواهر الطبيعية الكيميائية البحتة؛ وبين الظواهر العقلية نوع آخر من الاتصال لا وجود له في الظواهر الحيوية البحتة. بعبارة أخرى إن صفة الحيوية صفة تعرض للكائن فجاءة (أو على غير انتظار)، وإن العقل يعرض لبعض الحيوانات على سبيل الفجاءة أيضًا. ولكن الصفات الجديدة التي تعرض فجاءة لا تحل محل الصفات القديمة التي كان عليها الكائن، بل هي تلحق بها أو تضاف إليها لا غير. أي أن النظام الحيوي مثلًا يظل- كما كان- نظامًا طبيعيًا كيميائيًا؛ والنظام العقلي يظل- كما كان- نظامًا حيويًا. غير أن الظواهر الطبيعية الكيميائية في الكائن الحي تختلف نوعًا ما عن مثيلتها في الأجسام غير العضوية؛ والظواهر الحيوية في الكائن العاقل تختلف أيضًا نوعًا ما عن مثيلتها في الكائن الحي غير العاقل.

ويسلِّم «لويد مورغان»- باعتباره رجلًا من رجال العلم- بوجهة النظر العلمية المادية، ويذعن لها إذعانًا قويًا، ولكنه لو سئل- باعتباره فيلسوفًا- أن يشرح اتجاه ما يسميه «بالتطور الفجائي» لما كان في

وسعه إلا أن يجيب بأن فكرة التطور- كما يفهمها العلماء- يجب أن تُضَمَّ إليها فكرة أخرى، وهي أن في الكون قوة فعَّالة مستترة فيه من الأزل، تظهر على مر الزمن وتتجه في ظهورها اتجاهًا صعوديًّا.

(٣٣) هويتهد[1] A. N. Whitehead ولد سنة ١٨٦١:

أخذ «هَوِيتْهِدْ» على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين؛ فقد كان لطرقهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من «الطبيعة»- وهي الغنية الحافلة بالأشياء التي ندركها إدراكًا مباشرًا- عالمًا «لا نحس فيه صوتًا ولا نرى فيه لونًا ولا نشم فيه رائحة، ومكانًا تتدفق فيه المادة تدفقًا لا نهاية له ولا معنى». وهو يعتقد أيضًا أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق (وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلًا ذهنيًّا فقط). لذلك جعل هويتهد همه ردَّ هذه العناصر إلى سيرتها الأولى، فوضع مذهبه الفلسفي الذي أطلق عليه اسم «فلسفة الكائن». وغايته من هذا المذهب ليست البرهنة على وجود «الكيفيات الثانية» فحسب، بل على وجود كل ما له أثر في الحياة الإنسانية من ناحية تقدير الجمال، ومن الناحيتين الخلقية والدينية.

---

(١) ألفرد هويتهد: فيلسوف ورياضي إنجليزي من المدرسة الحديثة التي ترمي إلى التقريب بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. كتب في الرياضيات و خاصة الجبر، وفي علاقة الرياضة بالمنطق، كما كتب في العلوم الطبيعية والفلسفية وفي نظرية المعرفة. عين أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٩٢٤ ولكنه تولى التدريس في جامعات أخرى مثل كمبريدج وأدنبرة ولا يكاد يوجد لقب من ألقاب الشرف العلمية لم يمنحه. (المترجم)

ولكن «هويتهد» على الرغم من كل هذا عالم لا يبخس العلم حقه. غير أنه يرى أن العلماء قد قصروا همهم على البحث في المعنويات، أو في المقولات العقلية البحتة، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا في تفسير الكون اتجاهًا ماديًّا ميكانيكيًا، مع أن إدراكنا إنما هو دائمًا إدراك لحوادث محسوسة. نعم للعالِم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة، ولكنه ليس له أن يجسِّم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويعتبرها حقائق منفردة مستقلة. أما هذه الحوادث المحسوسة- التي هي موضوع إدراكنا- فهي ما يسميه «هويتهد» «نُظُمًا» أو «كائنات». وفي كل نظام من هذه النظم، أو كائن من هذه الكائنات، تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كلٌّ) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتألف منها. بعبارة أخرى، تشبه طبيعة «الكل» عند هويتهد «الصورة» التي قال بها كل من أرسطوطاليس ودريش. و«الكائنية» بهذا المعنى الواسع صفة من صفات الكون بأسره، وليست قاصرة على الكائنات الحية، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة.

وعلم الطبيعة في نظر هويتهد هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (كالذرات ونحوها)، بينما يدرس «علم الحياة» الكائنات الأكثر تركيبًا. وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب، بل ينكر اثنينية العقل والجسم؛ إذ ليس العقل

في نظره سوى «نظام» خاص في مجموعة «الحوادث» التي يتألف منها الجسم. وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية. ولكن ليس معنى هذا أن هويتهد ممن يعتقدون بوجود جواهر ثابتة للأشياء، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحديثين الذين يعتبرون الحوادث- لا الجواهر- الوحداتِ الأوليةَ التي يتألف منها الكون. أي إن الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث، ومِمَّا بين هذه الحوادث من نِسَب. وتختلف الحوادث بساطة وتعقيدًا؛ فالمركبة منها تتألف من جُمَلٍ من الحوادث التي هي أبسط منها، وهكذا حتى ينتهي التحليل إلى الحوادث الذَّرية. فالكون على هذا الرأي، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع؛ وهو رأي أشبه برأي هرقليط في «التغير»، ولو أن هويتهد يفترض بالإضافة إلى هذا وجودَ ما يسميه بالمُثلِ، أو الأعيان الثابتة، أو المعقولات الكلية كما فعل أفلاطون، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيليائيون، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقليط. «ففي ذلك العالم الزاخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت قارٌّ، وفي ذلك القارِّ الثابت عنصر ما يعتريه التغير».

ويسمى هويتهد «الحوادث الذَّرية» «بالظروف الواقعية» (وأحيانًا باسم الموجودات الحقيقية). وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره «رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية» المتقدمة الذكر،

متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص في كم ذي امتداد. أما ذلك الذي نسميه عادة «الشيء» أو «الشخص» فهو مجموعة أو هيئة منتظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عليًّا دائمًا. أضف إلى هذا أن كل «حادثة واقعية» مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى في الكون؛ وعليه فالعالم نظام واحد محكم الاتصال والتركيب، مؤلف من «حوادث واقعية»، أو هو: «سلسلة متصلة، حلقاتُها هذه الحوادث». ومن أجل هذا الاتصال الذي في حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول إن «كل شيء في الكون واقع في كل زمان وفي كل مكان». وليس «المكان والزمان» في نظر هويتهد (كما هو في نظر ألكسندر) حقيقة أولية مسلمًا بوجودها، بل هو شيء مركب من النسب الموجودة بين «الحوادث الواقعية». أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فيسميها بالروابط، وهي في نظره روابط عِلِّية. فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التي تربطها بالحوادث التي تسبقها في الوجود في الوقت الذي تتصل فيه بالحوادث التي تليها؛ وهي فكرة تشبه فكرة «برغسون» في دخول الزمان الماضي في الزمان الحاضر. بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل «حادثة واقعية» خالدة خلودًا ذاتيًّا على الرغم من أنها واقعة في عالم التغير.

وليس للإله معنى في مذهب «هويتهد» إلا أنه «وحدة العالم» و«مبدأ التكوين فيه»؛ «فليس الإله نفسه بذات، ولكنه أصل كل ما

له حقيقة ذاتية في الوجود». «والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة»؛ «والإله هو وحدة التجلي الظاهر في الكثرة الطبيعية»- «هو محرك الوجدان ومبعث الآمال فينا من الأزل»؛ وكل شيء في الوجود متصل به.

ويرى هويتهد أن «موضوع علم الكسمولوجيا[1] الذي هو أساس الديانات كلها هو وصف القوة المحركة في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة، ووصف جلال التجلي الإلهي القار في طبيعة الأشياء، ذلك التجلي المتجه على الدوام نحو إيصال الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى الكونية المتعددة فيه». ولكنه يرى «أن هذه الحالة النهائية المستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله؛ لأنهما معًا في قبضة مبدأ ميتافيزيقي أول، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد».

(٣٤) مور[2] G. E. Moore وُلد سنة ١٨٧٣:

أعلن توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) حربًا عوانًا على غلاة «المثاليين» وفلسفتهم المعروفة باسم «سبيل الأفكار»، فاقتفى «مُور»

(١) وهو علم العالم ووصف تكوينه.

(٢) جورج إدوارد مور: عالم إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة كمبريدج ومن المتخرجين فيها. ومن أخص صفاته مقدرته العجيبة على التحليل الفلسفي الدقيق ونقده لآراء غيره من الفلاسفة، وهي ظاهرة لا تكاد تخفى على قارئ كتبه لا سيما كتابيه «دراسات في الفلسفة»، «أصول الأخلاق». (المترجم)

أثره لأن الفيلسوفين من أنصار مذهب «الذوق الفطري». ولفلسفة «مور» ناحيتان: سلبية وإيجابية، أما السلبية فهي اعتقاده أن المذهب العقلي أو المثالي لم يفلح حتى فيما يتعلق بحقيقة الأمور العقلية وحدها، ولهذا لا يرى مبررًا لإنكار ما يفترض «الذوق الفطري» وجوده من الحقائق المادية والعقلية على السواء. أما من الناحية الإيجابية فلم يزد «مور» كثيرًا على أن ذكر طائفة من القضايا التي استند فيها إلى الواقع واتخذها أساسًا لمذهبه الخاص ومذهب «الذوق الفطري». وتتلخص هذه القضايا فيما يأتي.

أولًا: لا مبرر للقول بأن كل حقيقة مادية مفتقرة منطقيًّا، أو من جهة علتها إلى حقيقة عقلية ما.

ثانيًا: إن الأشياء المادية موجودة بالفعل وقد وجدت في الماضي.

ثالثًا: إن كثيرًا من النفوس موجودة بالفعل وقد وجدت في الماضي كذلك.

غير أن «مور» ربما خالف أصحاب «الذوق الفطري» في أنه لا يرى سببًا للاعتقاد بوجود الله أو ببقاء الروح الإنسانية بعد فناء البدن.

ثم إنه فوق ذلك كَلِفٌ بالبحث في مسألة المعرفة الإنسانية، وهو يُعْنَى عناية خاصة بالتحليل الدقيق للقضايا التي يسلم بصدقها؛ أي القضايا التي يمكن إدخالها إجمالًا تحت القضيتين الثانية والثالثة

اللتين ذكرناهما. فهو يتساءل مثلًا ما هو المراد على سبيل التحقيق من قولنا: «هذه يدٌ؟» ويقول إنني عند تحليلي لمثل هذه القضية أوقن بشيئين..... أعني أنني عندما أعلم أو أحكم بأن مثل هذه القضية صادقة «أعلم يقينًا شيئين: أولهما أنه توجد دائمًا حقيقة حسية هي موضوع القضية التي أنا بصدد البحث فيها... وثانيهما أن ذلك الذي أعلمه عن هذه الحقيقة الحسية أو ذلك الذي أحكم بصدقه عليها ليس (بوجه عام) «أنه هو نفسه يدٌ أو كذا أو كذا». «بعبارة أخرى أنني أعتقد- مستعملًا عبارة الفلاسفة القائلين بأن الإدراكات الحسية رموز لحقائق وراءها- أنني لا أدرك يدي إدراكًا مباشرًا، ولكني أدرك شيئًا مّا هو رمز لها؛ أعني جزءًا معينًا من سطحها». أما العلاقة الحقيقية بين ذلك الجزء المدرك بالحس الذي هو رمز لليد وبين اليد نفسها فأمر لا يدَّعى «مور» أنه يعرفه، ولكنه غير مقتنع في الوقت نفسه بالتفسيرات المختلفة التي قال بها الفلاسفة في هذا الموضوع.

وبمثل هذا يتكلم عن القضية الثانية: أعني «أن النفوس موجودة بالفعْل وأنها وجدت في الماضي». فهي قضية يوقن بصدقها ولكنه لا يستطيع تحليلها تحليلًا صحيحًا.

(٣٥) برود[1] C. D. Broad وُلد سنة ١٨٧٢:

اشتهر «برود» على الأخص بنظريته المعروفة «بنظرية الموضوعات المحسَّة» وهي تتلخص في أن كل إدراك حِسِّي يتضمن ثلاثة أشياء: الأول وجود حالات عقلية تسمى بالإحساسات؛ الثاني أن لهذه الإحساسات موضوعات تسمى بالمحسَّات، وأن هذه المحسات وجودات ذاتية جزئية مثل السطوح الملونة التي نراها والسطوح الساخنة التي نلمسها والأصوات التي نسمعها والروائح التي نشمها وهكذا. ولهذه الموضوعات المحسَّة بالفعل صفات الشكل والحجم والصلابة واللون وجهارة الصوت والبرودة وما إلى ذلك. ثالثًا أنه يوجد في العالم الخارجي أعيان مادية دعانا إلى الاعتقاد بوجودها، وبأنها ماثلة أمام حواسنا، وجودُ الموضوعات المحسَّة ومثولها أمام عقولنا في عملية الإحساس.

أما الصفات التي نحملها عادة على الأعيان المادية فهي مستمدة دائمًا من صفات الأشياء التي نحسها منها ومتصلة بها. نعم إن هذه الصفات لا تتفق في كل حالة فتكون في المحسَّات هي هي في الأعيان الخارجية

---

(١) تشارلي برود: من أساتذة الفلسفة في جامعة كمبريدج ومن المتخرجين فيها. ينتمي إلى المدرسة الفلسفية الحديثة في إنجلترا التي منها «راسل» و «مور» وهي المدرسة التي تعنى عناية خاصة بمباحث المعرفة وموقف العقل الإنساني من الكون وتستند في بحثها على نتائج علم النفس الحديث من جهة وعلى نتائج العلوم الطبيعية والرياضية من جهة أخرى. وللأستاذ برود تآليف كثيرة في منطق الاستقراء وفي الأخلاق وما بعد الطبيعة. (المترجم)

التي نحسها فيها؛ فإننا إذا نظرنا إلى شيء مثلًا نظرة عمودية فأحسسنا استدارة، حكمنا بأن الشيء المنظور إليه مستدير؛ أما إذا نظرنا إلى شيء من زاوية مائلة فأحسسنا سطحًا بيضاويّ الشكل، فإن هذا الإحساس قد يحملنا على الاعتقاد بأن الجسم المنظور إليه مستدير الشكل أيضًا. ونحن لا نُعْنَى عادة بالمحسات من حيث هي محسات بل بالأعيان المادية التي هذه المحسات مظاهر لها؛ لأن الذي يُعيننا أو يعوقنا في ميدان النضال في الحياة إنما هو أعيان الموجودات لا المحسات التي ندركها منها.

هذه هي نظرية «برود» في المعرفة، أما في مذهبه الميتافيزيقي- وخاصة في العلاقة بين الحياة والمادة- فهو ممن ينتصرون لنظرية «التطور الفجائي» التي سبق شرحها[1]. يقول أتباع هذه النظرية: إن في العالم كائنات كل منها «كلٌّ» مؤلف من عناصر أو أجزاء مرتبة على هيئة خاصة، ولا يمكن معرفة خواص كل من هذه الكائنات من العلم بخواص الأجزاء التي تتألف منها لو أخذ كل من هذه الأجزاء على حدة، أو لو أخذت الأجزاء كلها مجتمعة في كائن واحد. ولا يكفي لفهم الكائن، أو «الكل» الذي يبرز إلى الوجود فجأة، أن نفهم وظيفة كل جزء من أجزائه على انفراد، بل يجب أيضًا معرفة القوانين التي يسير بمقتضاها «الكل» عند اجتماعه في هيئته الخاصة. والحالة الثانية التي عليها الكائن مستقلة

(١) راجع فلسفة لويد مورغان في هذا الكتاب.

عن الحالة الأولى. ويقول «برود» إن هذا النوع من البروز أو الظهور الفجائي مشاهد في الكائنات غير العضوية؛ فإننا لا نستطيع أن نستنتج خواص المركبات غير العضوية من خواص العناصر المختلفة التي تتألف منها هذه المركبات. والأمر أعجب وأغرب في الكائنات الحية، فإنه يظهر أن في الكائنات العضوية التي من نوع واحد نزعة طبيعية عامة تدفع بها إلى الانضمام بعضها إلى بعض تحت الظروف الملائمة بحيث يظهر عن ذلك الانضمام مركبات جديدة من نوع أرقى. ويظهر في كل دور من أدوار هذا التطور كائنات جديدة وخواص جديدة؛ بل يظهر في كل دور تهيؤ أو استعداد جديد لتطور الكائن إلى الدور الذي يليه و هكذا. ولنظرية التطور الحيوي الفجائي ميزة خاصة إذا قورنت بنظرية «الحيوية الميكانيكية»؛ وذلك أنه يمكن الاستغناء بالأولى عن افتراض وجود قوة إلهية فعَّالة في الكون بخلاف الثانية.

أما العلاقة بين الجسم والعقل فهي في نظر «برود» علاقة وثيقة مستحكمة؛ ذلك أن العقل يظهر أثره في الجسم في الأحوال النفسية الإرادية، ويظهر أثر الجسم في العقل في حالات الإحساس. أما إذا لم نصف العلاقة بين الجسم والعقل بأنها علاقة تفاعل مشترك، فذلك لأن كلمة «تفاعل» لا تعبر بالضبط عن معنى العلاقة التي بينهما.

ومما يسترعى النظر في فلسفة «برود» بوجه خاص ما يسميه «بالعوامل النفسية»؛ فإنه يرى في بعض الظواهر النفسية الشاذة دليلًا

كافيًا يبرر اعتقاده بأن العقل ليس مجرد ظاهرة عارضة[١] من ظواهر البدن مفتقرة في وجودها إليه وحده. ولذلك يرى أن العقل جوهر مركب من شيئين: جسم حي، وشيء آخر يسميه «بالعامل النفسي». والعامل النفسي ليس عقلًا في ذاته، ولكنه باتصاله بالأجسام يظهر عنه عقول مختلفة. زد على ذلك أن العامل النفسي مستقل عن الجسم بحيث يمكن وجوده دون الجسم، بل يمكن أن يتصل اتصالًا وقتيًا بجسم شخص حي- كما هو الحال في «الوسيط»- فإنه يظهر في «الوسيط» جميع صفات الشخص الميت الذي حل هذا العاملُ النفسي بدنه يومًا ما. وهذه النظرية لا تدع مجالًا للقول بإمكان بقاء العقل البشري كاملًا بعد مفارقته للبدن.

أما آراء «برود» في منزلة العقل من الطبيعة ومستقبله فيها فلم تتحدد أو تتكيف بعد، ولكنها لا يظهر فيها روح التفاؤل. فهو يرى أن دوام تطور العقل ورقيه لا هو بالأمر المستحيل ولا بالضروري؛ أما إمكان تطوره وتقدمه فيتوقف على علمنا بالعقل والحياة علمًا دقيقًا، وهيمنتنا عليهما من قبل أن يهدم كيانَ حياتنا الاجتماعية عاملان: أولهما جهلنا بحقائق النفس والحياة، وثانيهما تزايد علمنا بالمسائل الطبيعية والكيميائية.

---

(١) يشير إلى نظرية «الظاهرة العارضة» (Epiphenomenalism) وهي النظرية التي تفسر العلاقة بين الجسم والعقل على أساس أن العقل ظاهرة عارضة للمخ وليس لها أثر ما في المخ نفسه الذي هو أصلها، بل هي أشبه بشرارة عارضة تقذفها الآلة البخارية (المترجم)

ويستحيل التنبؤ الآن بأيهما الذي كتب له الفوز والغلبة في ميدان النضال: الحياة وعلم النفس أم الفناء وعلم الطبيعة؟ غير أن الفناء وعلم الطبيعة قد قطعا شوطًا بعيدًا في الميدان وتقدما بذلك الشوط على الحياة وعلم النفس.

(٣٦) الأرل راسل[1] Earl Russell وُلد سنة ١٨٧٢:

يطلق «رَاسِلْ» على فلسفته أسماء كثيرة؛ فيصفها أحيانًا «بالمذهب الذري المنطقي»، وأحيانًا يسميها «مذهب الوحدة المتعادلة»، ومذهب الكثرة، ومذهب الواقع. وسترى أنها تحتوي هذه العناصر كلها.

ويحاول «راسل»- جريًا على عادة الفلاسفة التجريبيين من الإنجليز- أن يحلل العالم المحسوس إلى عناصره الأولية، ويطلق على هذه العناصر اسم «الذرات». ولكنه يتجنب الخطأ الذي وقع فيه جون لوك وأتباعه باعتقادهم أن الكل المركب ليس سوى مجموع الأجزاء التي يتركب منها والآثارِ العِلِّية التي يحدثها كل جزء من هذه الأجزاء على حدة. ولذلك يرى «راسل» أن «المركب» قد يفقد خواصه العِلِّية

(١) الأرل برتراند راسل: من أسرة من أعرق الأسرات الإنجليزية نسبًا وزعيم الفلاسفة الإنجليز في العصر الحاضر. غريب الأطوار، كثير التطرف في آرائه الاجتماعية، ولهذا السبب أُقصي عن جامعة كمبريدج التي كان أستاذًا بها. ولا تقف شهرته العالمية عند الفلسفة وحدها، بل هو عالم طبيعي ورياضي كبير، وكاتب اجتماعي وفيلسوف من فلاسفة التربية. وله في كل هذه الميادين مؤلفات كثيرة ولكن أهمها الرياضية والمنطقية والفلسفية. (المترجم)

إذا حُلِّل إلى العناصر التي يتركب منها. ولكنه يقول على الرغم من هذا إن «المركب» يتألف بالفعل من أجزاء، ولكنها أجزاء مرتبة على نظام خاص. ومن أجل ذلك يطلق على فلسفته اسم «المذهب الذري المنطقي»[1].

وليست الفلسفة في نظر «راسل» دراسة يراد بها الاستعاضة عن العلوم، بل هي دراسة متممة للعلوم بما تفترض من الفروض النظرية عن طبيعة العالم بأسره. ولما كانت العلوم و «الذوق الفطري» كلاهما يفترض وجود كثرة من الأعيان الخارجية والحوادث الطبيعية، مستقلةٍ في وجودها عن أي عقل مدرِك لها؛ ولما لم يقم دليل مقنع على إبطال دعواهما، قال «راسل» إن في العالم الخارجي حقائق كثيرة مستقلة عن العقل. وهو بهذا القول ينتصر لمذهبين فلسفيين: مذهب الواقع، ومذهب الكثرة. ولكن ما هي طبيعة العناصر الحقيقية التي يتركب منها العالم؟ أما هو فينكر المذهب المثالي القائل بأنها عناصر نفسية، وإن كان يعتقد في الوقت نفسه أنه فرض محتمل الصدق. ولكنه أشد إنكارًا للمذهب المادي، لا سيما أنه تبين من الأبحاث العلمية الحديثة أن المادة ترجع في نهاية تحليلها إلى مجرد إشعاع أو طاقة موجِيَّة. أما هو فيفضل أن

---

(١) فهي «ذرية» لأنها تثبت وجود العناصر الأولية التي يتركب منها العالم المحسوس، ومنطقية لأنها تقرر أن هذه العناصر يتركب منها «الكل» الذي هو الكون على نظام منطقي خاص؛ لأن العلاقات التي ترتبط بها أجزاء الكون علاقات منطقية. (المترجم)

يعتبر الأصل الذي يتركب منه العالم شيئًا لا هو بالمادي ولا هو بالعقلي. ويصفه بأنه أصل «محايد» أو «متعادل» بالنسبة إلى المادة والعقل؛ وهذا الأصل الذي يتركب منه العالم جميعه هو في نظره من نوع واحد، ويعني به «الحوادث».

ولا يتعارض مذهب الوحدة- كما يفهمه «راسل»- مع مذهب الكثرة، فإن الوحدة عنده هي وحدة الكيف، في حين أن الكثرة التي يقول بها إنما هي كثرة في الجوهر. بعبارة أخرى يعتقد «راسل» أن العالم كله مركب من نوع واحد من الهيولي، ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن في العالم عددًا عظيمًا من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدةٌ مستقلة (عقلًا) استقلالًا ذاتيًّا. وهاك نص عبارته: «يتكون العالم من جملة من الموجودات لا ندري إذا كانت متناهية أو غير متناهية في العدد، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات مختلفة، وربما كان لها أيضًا كيفيات مختلفة؛ وهذه الموجودات هي التي نطلق عليها اسم «الحوادث».

أما فيما يتصل بمسائل الحياة العملية وقيمها، فإن «راسل» ينظر بعين الازدراء إلى طريقة الوعظ المستند إلى النصوص[1]: تلك الطريقة التي

(١) يعني بها الطريقة التي كان يلجأ إليها رجال الدين بأن يتخذوا نصًّا من نصوص الكتاب المقدس ويجعلوه أساسًا يتناولونه بالشرح والتعليق ويستنبطون منه مبادئ الدين وتعاليمه من غير أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه. وقد ورث بعض الفلاسفة هذه الطريقة عن رجال الدين فاستخدموها في شرح مسائل الأخلاق. (المترجم)

ورثها الفلاسفة عن رجال الدين؛ ويرى «أن الفلسفة لا تستطيع بنفسها أن تعيِّن الغايات من الحياة، وإن كانت تستطيع أن تحررنا من قيود التحيز والتحزب، ومن تشويه الحقائق الذي يورثه قصر النظر».

(٣٧) ماكتجرت[1] J. E. Mc Taggert ١٨٦٦ - ١٩٢٥:

كان «مَاكْتَجَرْت» في رأيه في ماهية المعرفة من أنصار المذهب الواقعي، وفي رأيه في ماهية الوجود من أنصار الفلسفة المثالية. أما المعرفة فهي في نظره الاعتقاد الصحيح. ويكون الاعتقاد صحيحًا إذا طابق الواقع؛ أي إذا طابق شيئًا ما يكون ذلك الشيء أمرًا وجوديًّا. وليس المراد بنسبة المطابقة نسبةَ التماثل، ولكننا لا نستطيع أن نحدها بأكثر من ذلك.

والوجود والحقيقة في مذهب «ماكتجرت» صفتان لا تقبلان التعريف؛ وكل ما له وجود فهو حقيقي بالضرورة، ولكن ليس من الضروري أن كل ما هو حقيقي يكون أمرًا وجوديًا؛ فإن كيفيات الأشياء ونسبها من حيث هي كيفيات ونسب، حقائق في ذاتها من غير أن يكون لها وجود. أما الكيفيات والنسب التي للأشياء الموجودة بالفعل فيمكن القول بأنها موجودة. وينكر «ماكتجرت» وجود الزمان والمادة وما يقع

---

(١) عالم بريطاني كان أستاذًا للفلسفة بجامعة كمبريدج. عني بدراسة هيجل خاصة وألف وحاضر فيها كثيرًا، ولم تخل فلسفته من التأثر بالفلسفة الهيجلية وبالفلسفة المثالية بوجه عام. مات قبل أن يتكامل نضوجه الفلسفي. (المترجم)

عليه الحس؛ لأنه يعتقد أن العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام أولي بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع. وجوهر هذه الروحانيات- أو هذه النفوس- ينحصر في أنها تعقل ذاتها أو غيرها، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني إرادي. وينكر أيضًا أن العالم مخلوق؛ لأن كل مخلوق واقع في الزمان ولا شيء من العالم واقع في الزمان. ثم يزيد على ذلك بقوله إن مظاهر التدبير، أو المظاهر التي تدل على وجود الغاية في الكون، لا تدل على أن العلة الممكنة في هذا التدبير هي عقل شاعر لا غيره؛ لأنه يرى أن جانبًا عظيمًا من النظام في الكون ومن الاتجاه نحو الخير تابع لطبيعة الوجود ذاتها.

(٣٨) سنتيانا[1] G. Santayana وُلد سنة ١٨٦٢:

انحدر من أصل إسباني، ولكنه اليوم شاعر أمريكا الفيلسوف. ويمكن وصف فلسفته بأنها «واقعية نقدية» وإن لم يكن ذلك وصفًا دقيقًا لها من جميع وجوهها.

---

(١) جورج سنتيانا: ولد في مدريد سنة ١٨٦٣، ثم ذهب إلى أمريكا وعنده من العمر تسع سنين. تعلم في جامعة هارفارد وبعد حصوله على درجته العلمية عُيِّن مدرسًا فيها؛ ولكنه مل الحياة في أمريكا وتاقت نفسه إلى العيش في جو هادئ والبعد عن تلك الحركة الدائمة الصاخبة، فذهب إلى كمبريدج وظل بها نحوًا من سنة ثم طاف كثيرًا من بلاد إنجلترا وفرنسا. وهو أكبر شاعر فيلسوف تفخر به أمريكا اليوم. وفلسفته هي فلسفة الشعر والجمال والدين.

(المترجم)

ويسلم «سَنْتَيَانَا» بوجود حقائق وراء الموجودات التي ندركها، ويرى أنه لا سبيل إلى إدراك العقل لهذه الحقائق إدراكًا مباشرًا؛ والذي يدفعنا إلى التسليم بوجودها هو «اعتقاد غرزي» فينا؛ لأنها أمور ليست في متناول إدراكنا. أما الذي ينكشف لنا في الإدراك فيتألف من صور ذهنية وأفكار ومظاهر مختلفة لسطوح أجسام، وصفات عامة لها. وهذه كلها أمور ننسبها إلى هذه الحقائق المجردة التي لا تقع في محيط إدراكنا. ويطلق «سنتيانا» على الصور الذهنية والأفكار وغير ذلك مما ذكرناه اسم «الماهيات» (essences) أو الجواهر. وعلى هذا فكل ما يصوره الحس من الصور المعهودة لنا، وكل النظريات العلمية والمعتقدات الدينية إنما هو من هذا العالم- عالم الجواهر. ويمكن اعتبار هذه الأشياء كلها- أي النظريات العلمية والمعتقدات الدينية.... إلخ إلخ- أساليب مختلفة، وإن كانت غير متناقضة، للتعبير عن حقيقة واحدة فوق طور الإدراك.

ويعتقد سنتيانا أن القول «بالمادية» فرض يستمد صحته من العرف، وأن الدين قصة خرافية ابتدعها الضمير، «وأن الكل قصة حالم... فالإحساسات أحلام تمر سراعًا، والإدراكات الحسية أحلام يستطيع العقل أن يُبْقيها ويزيد فيها طوع إرادته؛ والعلوم أحلام جردها العلماء عن مادتها، وضبطوها وقاسوها وجعلوها تتناسب تناسبًا دقيقًا مع ظروفها. ويلزم من هذا أن المعرفة دائمًا جزء من الخيال من

حيث اصطلاحاتها ومصدرها، ولكنها صارت بفضل نشأتها وبفضل الغرض المقصود منها تذكِرَة أو دليلًا يرشد الإنسان إلى ما في الطبيعة من مصادر إسعاد له.

ثم إن «سنتيانا» يرى أن الحياة العقلية بأسرها وليدة الحياة الحيوانية، وأنها قد خضعت دائمًا لتأثيرها في أحضان الطبيعة؛ وأن الأفكار الإنسانية ليست سوى رموز وإشارات لها مغزى وقيمة، أو هي كما يقول: «نغمات داخلية تنطق بها عواطف الإنسان كما تنطق بها فنونه». وتصبح هذه الأفكار معقولة لسببين: الأول لما فيها من الانسجام الذاتي؛ والثاني لأنها تطابق الحقائق الخارجية المتحققة بالفعْل أو المحتملة الوقوع.

والعقل البشري في نظر «سنتيانا» عقل شِعْرِيٌّ في أصل جبلته. والحكمة هي في أن يواجه الإنسان الأمور بثغر باسم غير حاسب لأية حادثة حسابًا. وليس للعقل عنده أثر عملي لأنه مجرد ظاهرة عارضة: «فوظيفته أشبه بوظيفة الطقوس الدينية لأنه ينظر بعين ملؤها الرهبة إلى ما ينتاب البدن من الأحداث الجليلة وما يعتريه من الحظوظ». والخير الحقيقي الذي في مقدور الإنسان الحصول عليه، هو في نظر «سنتيانا» اللذة التي يستمدها الإنسان من إعمال عقله، والسرور الذي يُدخله إلى نفسه ما تنتجه قريحته من ضروب الفنون.

(٣٩) الجنرال سمطس[١] General J. C. Smuts وُلد سنة ١٨٧٠:

وضع «سمطس» خلاصة لمذهب فلسفي سماه فلسفة «الكل»؛ وهو يعني بهذا أن في طبيعة الأشياء نزعة متجهة على الدوام نحو تكوين هيئات منتظمة يسمي كل واحدة منها «كلًّا». و«الكل» في نظره ليس مجرد جملة من العناصر أو الأجزاء مجتمعة في شيء واحد، وإنما هو كائن له هيئته التركيبية الخاصة (أو له صورة خاصة كما يقول أرسطاطاليس). ومن أجل هذه «الصورة»، أو هذه الهيئة التركيبية كان «للكل» استعدادات وقوى أعظم من تلك التي لأية مجموعة مؤلفة من أجزاء متشاكلة. ويقول «سمطس» إن هذا الاتجاه نحو تكوين «الكل» أمر مشاهد في جميع أنحاء الكون، وهو في نظره الأساس الذي بنى عليه العلماء نظريتهم فيما يسمونه «بالتطور الإبداعي» أو «التطور الفجائي»، تلك النظرية التي تتعارض مع نظرية الميكانيكية البحتة في الطبيعة.

ويرى سمطس أن في العلوم الحديثة أدلة كافية تؤيد نظريته الفلسفية في «الكل». فالزمان والمكان مثلًا لا يعتبرهما العلماء اليوم كمَّيْن متصلين متجانسين، بل يعدونهما كمًّا واحدًا (هو المكان الزماني) منحرفًا

---

(١) فيلسوف وسياسي إنجليزي: درس القانون في جامعة كمبريدج وتقلد مناصب وزارية كثيرة في جنوب أفريقيا؛ منها وزير الحقانية ووزير الداخلية. اشترك في حرب البوير وأبلى فيها بلاءً حسنًا؛ وكان في سنة ١٩٣١ مديرًا لجامعة سنت أندروز باسكتلندا. ألف في الفلسفة وفي الشؤون الأفريقية السياسية. (المترجم)

ومنحنيًا له هيئة تركيبية خاصة[1]. وكذلك الحال في المادة، فإن العلماء الحديثين يفسرون تركيبها تفسيرًا أدق وأوفى.

ويبحث علم الكيمياء في أنواع العناصر المختلفة التي هي نتيجة ترتيب وتوزيع الذرات والجزيئات المادية في تراكيب مختلفة، في حين يبحث علم الطبيعة في الذرات نفسها من ناحية اختلاف خواصها باختلاف نظام الإلكترونات والبروتونات التي تتركب منها على هيئة مجموعات شمسية. فالمادة اليوم التي تُعْتَبر مجموعةً من الشحنات الكهربائية، غير المادة بالأمس التي كان يعتبرها العلماء جسمًا جامدًا لا حراك فيه. زد على ذلك أن وجهة النظر الحديثة في المادة من شأنها أن تقرب مسافة الخلف بين المادة غير الحية والمادة الحية (البروتوبلازم)؛ فإن الخلية تختلف عن الذرة في أنها أكثر تعقيدًا وأدق في تركيبها

---

(١) أي لا يعتبر العلماء الحديثون الزمان والمكان كمَّين متصلين منتظمين يتغير كل منهما تغيرًا منتظمًا ويتخذ قيمًا متواصلة كما كان الحال من قبل، بل يعتبرون الزمان والمكان كمًّا واحدًا ذا أبعاد أربعة يطلقون عليه «الزمان- المكان» أو «الكون الزماني المكاني». أما فكرة انحناء «الكون الزماني المكاني» فمأخوذة من فكرة انحناء السطح، ولو أن انحناء السطح يمكن تخيله في الذهن بافتراض رسم السطح في الفضاء. أما انحناء «الكون الزماني المكاني» فمن العبث محاولة تخيله على هذا النحو، إذ إن السطح المنحني في هذه الحالة ذو أربعة أبعاد (هي الثلاثة المكانية والبعد الزماني) فيحتاج في انحنائه إلى فضاء تزيد أبعاده عن أربعة وهذا ما لا يستطيع العقل أن يتخيله. أما طريقة الرياضيين في تفكيرهم في هذا الموضوع فمبنية على تعميم المعادلات الرياضية لانحناء السطح ذي البعدين- بشكل منطقي بحت- بحيث تنطبق هذه المعادلات على السطح ذي الأربعة الأبعاد الذي هو الكون الزماني المكاني.

(المترجم)

ووظيفتها، وبما بين أجزائها من التضامن في الفعل، ذلك التضامن الذي يحفظ على الخلية كيانها العام؛ وهذه كلها خصائص لا وجود لها في الذرة. على أن هذا القول ليس قاصرًا على الخلية الواحدة، بل هو أصدق في تطبيقه على الكائنات الحية التي تتركب من ملايين من الخلايا.

وكما أن «الشيء» في عرف أصحاب «النظرية النسبية» ليس إلا مجموعة من حوادث يتألف منها نظام خاص، كذلك الكائن الحي ليس إلا شطرًا من التاريخ مجتمعةٌ حوادثه في كائن واحد. ولا نعْني بالتاريخ هنا الجزء الحاضر منه فحسب، بل جزءًا كبيرًا من الماضي والمستقبل كذلك.

«والكل» الذي يلي الكائن الحي في درجة الرقي في نظر «سمطس» هو العقل. وتمتاز العقول (أو الآلات النفسية كما يسميها) بأن مركز التدبير فيها هو «الشعور»، وبأن لها قوة على التجديد ذات أثر بعيد في الحياة. وأرقى أنواع «الكل» التي نعرفها هو «الشخصية» التي أهم مميزاتها الحرية الكاملة والقدرة على التجديد.

وللعالم في نظر «سمطس» صفتان متناقضتان: «الميكانيكية» البحتة، وحرية التولد. وتوجد «الميكانيكية» حيث تحدِثُ الأجزاء المجتمعة في شيء من الأشياء آثارَها بحيث يكون الأثر المتجمع

مساويًا لمجموع الآثار الفردية التي تحدِثُها الأجزاء. إلا أن النزوع نحو «الكل»- الذي أسلفنا القول فيه- وما له من خاصية الخلق، في تغلب دائم على الميكانيكية البحتة في عملية التطور العام. فإذا وصلنا إلى مستوى العقل أو مستوى الشخصية أَلْفَيْنَا التفسير الميكانيكي البحت لا يغني فتيلًا. ولكنا مع هذا ينبغي ألا نعتقد أن العقل والحياة عاملان جديدان؛ بل الذي يلزم اعتقاده هو أن الحياة والعقل والشخصية أنواع من «الكلِّ» المادي المركب، يلي كل منها الآخر في سلسلة التطور من غير أن يحدث اللاحق منها اضطرابًا أو فسادًا بالسابق الذي يستند إليه في تطوره؛ إذ كل حلقة جديدة في سلسلة التطور قائمة على أعقاب الحلقات القديمة التي تسبقها غير متنافية مع وجودها. ومن هذا يتبين أن العالم بأسره مدفوع بطبعه إلى الانحراف عن طريق الميكانيكية البحتة، ومتجه نحو تكوين «الكل»، وهذا هو المثل الأعلى الذي يسعى العالم بأسره إلى تحقيقه وبتحقيقه تتحقق منه غايته.

أما الخير الأعظم، أو الخير المحض في فلسفة «سمطس» فهو أن يحقق الكائن كماله الذاتي تحقيقًا يتجلى فيه الحرية والانسجام التامَّان؛ وهو يرى أن النزعة الفطرية نحو تكوين «الكل» كفيلة بتحقق المثل العليا في الحياة- وهي السعادة والحق والخير والجمال؛ لأنها كلها أمور متأصلة في طبيعة الأشياء تدعو إليها تلك النزعة السابقة.

الفصل العاشر

الوفاق بين العلم والفلسفة والدين

في العصر الحاضر

قد تبين مما ذكرناه إجمالًا عن فلسفة المحدثين والمعاصرين ما في هذه الفلسفة من حياة قوية فتية وما فيها من فكر ناطق بروح الجيل الحاضر. ولكن قد يتهكم ساخر بقوله إن هي إلا ترجيع لصدى أصوات الفلاسفة السابقين، وإن هي إلا بقايا أفكارهم مع قليل من التحوير والتغيير. وقد يحلل ذلك الساخر المذاهب الفلسفية الحديثة إلى عناصرها ليبين أنها في صميمها مزيج من الأفكار مستمد من فلسفة هرقليط أو بارمنيديس، أو أفلاطون أو أرسطو، أو ديكارت أو إسبنوزا، أو لوق أو ليبنتز، أو كانط أو هيجل أو شلنج أو شوبنهاور. بل

ربما زاد على ذلك فوجه إلى الفلسفة برمَّتِها انتقادًا طالما ردده الناقمون منها، أعني أن التفكير الفلسفي راكد لا يتحرك ولا يتقدم.

ولكننا لا نرى مبررًا لمثل هذا الموقف الذي يقفه بعض النقاد من الفلسفة الحديثة، ولا لازدرائهم إياها، وإن كنا قد نسلم ببعض الاعتبارات التي يستندون إليها في دعواهم. انظر إلى تاريخ الحضارة الإنسانية نفسه، فإنك لن تجده إلا شطرًا قصيرًا جدًّا إذا قسته بتاريخ الأرض التي نعيش عليها، أو بتاريخ الكون الذي هذه الأرض جزء منه؛ فلقد بلغ بتاريخ الحضارة الإنسانية قصره إلى حد أن وصفه بعض العلماء بأنه «تاريخ إقليمي أو موضعي». ثم اعتبِرْ بعد ذلك تاريخ الفلسفة منذ نشأتها، فلن تجده إلا جزءًا خاصًّا من ذلك «التاريخ الإقليمي أو الموضعي» يصف لنا ناحية معينة منه، ظهر أول ما ظهر منذ خمسة عشر قرنًا، وقضى ما يربو على نصف هذا الزمن تحت عوامل الضغط والاضطهاد. زد على ذلك أن المسائل الفلسفية ليست من السهولة بحيث يمكن حلها أو تفسيرها تفسيرًا يُجْمِعُ عليه عامة الفلاسفة؛ فهي تختلف في هذا الصدد عن المسائل العلمية التي يكاد يجمع جمهور العلماء على تفسيرها لأن في استطاعتهم تحقيق ما وصلوا إليه من نتائجها تحقيقًا عمليًّا؛ وهذا التحقيق غير ميسور للفلسفة. لا، بل إننا نرى أنه كلما صلحت طائفة من المسائل للبحث أو التحقيق العملي استقلت عن الفلسفة التي هي أصلها، وأصبحت

علمًا منفصلًا عنها. وبهذه الطريقة بقيت الفلسفة على الدوام الميدان الذي تُبْحَثُ فيه المسائل النظرية العميقة التي يصعب حلها حلًّا مرضيًا مقنعًا؛ ولكنها من ناحية أخرى مسائل يعز على جمهور الأذكياء من الناس أن يغضوا الطرف عنها أو يقفوا أمامها مكتوفي الأيدي. ولما كان الزمان في تغير مستمر، ونحن في تغير مع الزمان، كان أقل ما يفعله أهل عصر من العصور، أن يصوغوا المسائل القديمة وحلول هذه المسائل في قالب جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح اللغوية لهذا العصر؛ فإن المبالغة في طلب الابتكار، والغلو في الابتكار نفسه قد يغلب شرهما على خيرهما. أما الذي لا غنى للباحث في أي علم من العلوم عنه، فهو معرفة تاريخ ذلك العلم؛ وربما كانت الحاجة إلى هذا أمسّ في الفلسفة منها في أي علم آخر، فإن الفلسفة لا تفرق بين القديم والحديث في تاريخها، بل تاريخ الفلسفة كله حديث.

ومن الأمور التي تسترعى نظر الباحث في فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاضد بين رجال العلم ورجال الفلسفة، وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثرًا في شطر كبير من القرن التاسع عشر؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء، وكان لذلك الجفاء أثره السيئ في كل من الاثنين على السواء؛ لأنه في ذلك العصر غلبت الروح المادية على العلماء، وضعف في الفلاسفة اعتبارهم للواقع. فنحن نرحب اليوم بهذه الروح الجديدة،

روح المؤازرة والمؤاخاة بين العلم والفلسفة، وإن كنا نشعر أن تغير وجهة نظر بعض العلماء قد لا يخلو من ضرر، فإن الانتقال من المادية المتطرفة إلى الروحية المتطرفة كان سريعًا وفجائيًا. وربما كان أعظم سبب في ذلك الانتقال إدراك العلماء للمادة إدراكًا جديدًا كما أسلفنا، فإن القول بأن المادة الصلبة التي لا يمكن نفوذ الأجسام فيها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية، قد حمل بعض الناس على الاعتقاد بأن المادة قد فقدت ماديتها وظهرت بمظهر روحاني جديد. وهذا يذكرنا بقصة طريفة أخبر بها بعض كبار القساوسة عن فتاة ضلت طريق الفضيلة، فلما سئلت عن طفلها الذي ولدته في الزنا أجابت، وهي تتوسل في رفع العقوبة عنها: «ما هو إلا طفل صغير جدًّا!» (فلم يشفع لهذه الفتاة صغر حجم طفلها، ولم يخرجها عن أنها زانية) كما أن المادة لم يخرجها عن ماديتها صغر حجم ذراتها ولا لطافة تركيبها؛ فهي لا تزال مادة لا عقلًا. زد على ذلك أن بعض كبار العلماء الحديثين مثل «ج. ج. طمسون» لا يسلمون بالرأي القائل بعدم جوهرية المادة في جميع تفاصيله.

وأنك لترى إلى جانب النظريات الحديثة في طبيعة المادة مبدأ آخر أصبح يسلم به جمهور عظيم من العلماء وهو المعروف بمبدأ «الإمكان الصرف». وقد كان للاعتقاد بهذا المبدأ أثر كبير في تغيير وجهة نظر بعض العلماء في طبيعة الكون وصبغها صبغة دينية،

وأصبح له اتصال وثيق بالآراء الحديثة في المادة؛ فقد وجد مثلًا أنه يستحيل معرفة طاقة[1] الذرة وموضعها في آن واحد، وفسر هذا بأن الإلكترونات أو الذرات ليس لهما طاقة معينة ولا موضع معين، وأن عدم تقيدهما ذاتي لهما. وقد استنبط العلماء من هذه الحالة الخاصة التي زعموا أنها تدل على محض الإمكان مبدأ عامًا أطلقوا عليه اسم «مبدأ الإمكان الصرف»، واستند إليه بعضهم في إنكار العِلِّية في العالم الطبيعي، بعد أن كانت فكرة «العِلِّية» عماد العلماء السابقين وأساس الفلسفة الميكانيكية.

وقد استُغِلَّ «مبدأ الإمكان» في تفسير «الاختيار» في الأفعال الإنسانية الإرادية، وفي تفسير المعجزات وما إليها من خوارق العادات، فكان له بذلك وقع كبير ليس في نفوس رجال الدين فحسب، بل وفي نفوس بعض العلماء الذين بدءوا يُعْنَوْنَ عناية خاصة بالتفكير الديني وأساليبه. غير أن مغزى هذا المبدأ الجديد وأهميته لا يزالان موضع بحث العلماء، ولذلك يعتبره «أينشتين» وغيره مجرد مخرج يلجأ إليه العلماء اليوم لجهلهم بحقيقة الأمر، ويتوقعون العودة عاجلًا إلى فكرة جديدة قوية في العِلِّية في دائرة البحوث العلمية.

---

(١) ولفظ الطاقة هنا غامض غير محدود، إذ الطاقة أنواع مختلفة منها ما يمكن معرفته ومعرفة «الوضع» في آن واحد وذلك مثل طاقة الوضع ومنها ما لا يمكن مثل طاقة الحركة. على أن القول بمعرفة الطاقة لكل ذرة فيه شيء من التساهل في التعبير، فإن المعروف ليس هو طاقة كل ذرة، بل متوسط طاقة الذرة. (المترجم)

ومن ناحية أخرى يرى العلماء أن الذرات يحصل فيها أنواع من التغير (كالتغير الحاصل بفعل التجزؤ في الذرة) في أوقات معينة، وأن هذا التغير يجري على نسب ثابتة، لذلك يعتمدون في تجاربهم وأبحاثهم على القوانين الاحتمالية التي يصلون إليها بحسابهم لهذه النسب الثابتة. ويدل اعتمادهم على هذه القوانين على وجود اطراد في وقوع الحوادث الطبيعية، وعلى وجود مبدأ الضرورة أكثر من دلالته على وجود الصدفة العمياء، أو مبدأ الإمكان الصرف.

كان من نتيجة هذه الأبحاث العلمية النظرية التي لم نشر إلا إلى القليل منها، أن اتجه بعض العلماء اتجاهًا جديدًا لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من التصوف؛ فهم يصفون العلوم مثلًا بأنها ليست سوى جملة من الرموز، ويتخذون من هذه الرموز أداة يفسرون بها العالم، فيذهبون بما فيه من جمال وجلال ويصورونه بصورة جوفاء لا حياة فيها. وهذه وجهة نظر من طبيعتها أن تؤدي إلى الاعتقاد بأن الوجود الحقيقي عقلي مثالي: أي أن العالم بأسره يُرَد في نهاية التحليل إلى الفكر أو أنه هو الفكر. أما أن هؤلاء العلماء قد قصدوا كل هذا بالفعل فهذا أمر لا نستطيع الجزم به، فإننا نجد بعضهم يصف العالم بأنه «فكر» في الوقت الذي نجده هو نفسه يصفه بأنه «نور»: والجمع بين الوصفين يدل دلالة صريحة على مقدار الغموض الناشئ عن عدم الدقة في تفكير هؤلاء العلماء. والظاهر أنهم لا يدركون تمام الإدراك معنى «الرمزية» التي

يتكلمون عنها؛ فإن الرمز دائمًا شيء من نوع ما يدل على شيء آخر من نوع آخر.

نعم يقتضي استعمالُ الرموز وجود الفكر، فإن الفكر وحده هو الذي يرمز بشيء ليدل به على شيء آخر، ولكن استعمال الرموز لا تقتضي وجود الفكر وحده، فإن الشيء المادي لا يصلح أن يكون رمزًا لشيء آخر إذا لم يكن في الحقيقة ماديًا. وكثيرًا ما وقع العلماء في حيرة عظيمة وأحاط بأساليبهم الغموض بسبب إفراطهم في استخدام الرموز في العلوم الطبيعية وفي وصف الطبيعة، ذلك الوصف الذي ربما قصدوا به في الأصل الإشارة إلى معاني الأشياء المرموز إليها.

ولعل ما قدمناه من الملاحظات يكفي في تفسير ذلك الوفاق غير المعهود الذي يُعْلَنُ وجوده اليوم صراحة بين العلم والدين. ولا يشك شاك في أن هذه الروح الطيبة أجدى على العلماء ورجال الدين وأنفع من روح البغضاء التي استحكمت بين الفريقين ردحًا طويلًا من الزمن، وإن كنا نرى أن مثل هذه الروح الجديدة قد لا تخلو من شيء من الخطر؛ فإن تاريخ العلم شاهد بأن العلم قد أتى بأطيب ثمره عندما اتخذ المذهبَ الطبيعيَّ رائده ومثله الأعلى، وأنه انحط عن هذا المستوى وأصابه العقم والجدب عندما وقع تحت تأثير الثالوجيا والميثولوجيا (علما اللاهوت والخرافات). فلندع العلم إذن يجري

مجراه ويسير في طريقه الخاص لا يأبه بابتسامات رجال الدين كما كان قبل اليوم لا يأبه بعبوسهم، فقد كان لجاليليو وديكارت وبويل ونيوتن شعور ديني عميق (بل كان بعضهم دينيًّا إلى درجة أنه كاد يكون اعتقاده خرافيًّا)؛ ومع هذا فقد حرصوا كل الحرص على أن يضعوا حدًّا فاصلًا بين علمهم وعقائدهم الدينية، وأن يمضوا في أبحاثهم العلمية على أسس طبيعية بحتة. فهم لهذا خليقون بأن يحذو حذوهم رجال العلم اليوم الذين ربما كانت عقائدهم الدينية أقل ثباتًا وأكثر غموضًا من عقائد هؤلاء العظماء الذين سبقوهم.

على أننا يجب ألا ننسى أن كلمات المدح التي يثني بها بعض العلماء على الدين بوجه عام قد يؤولها رجال الدين تأويلًا خاصًّا يستغلونه في المدافعة عن أصل من أصول المعتقدات الدينية أو مسألة من المسائل العملية التي قد لا يوافق عليها العلماء أنفسهم؛ وبهذه الطريقة قد يقف رجال العلم حجر عثرة في سبيل رقيه والسير به في الطريق التي سار فيها وتقدم (ولو تقدمًا بطيئًا، تحت تأثير عوامل كان من أهمها العلوم) منذ زمن «برونو» و«جاليليو» و«سرفيتوس».

أما العلم فيرجع السر في تقدمه العجيب إلى أسباب أعظمها التخصص، أو توزيع المسائل العلمية على العلماء، وليس مما يتفق مع الروح العلمية، ولا مع التقاليد التي درج عليها العلماء أن يكونوا

من شيوخ الدين ولا من الفلاسفة. نعم إن طائفة من أعضاء «الجمعية الملكية» في لندرة قد نشروا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر مجموعة من الرسائل في سلسلة مقالات تعرف بمقالات «بردج ووتر»[1] عن قدرة الله وحكمته وفضله وتجلي هذه الصفات في العالم. وقد مضى الآن نحو قرن من الزمان، ولا يزال الناس يعتقدون بوجود الله ويثقون «بالجمعية الملكية» على الرغم من هذه الرسائل. ولحسن الحظ لم تشجع هذه الحادثة الكثيرين من أعضاء «الجمعية الملكية» في العصر الحاضر على أن يكثروا من المغامرة في الكتابة في مثل هذه الموضوعات.

وليس من شك في أن علماء اللاهوت والفلاسفة مَعًا في حاجة إلى تعلم الشيء الكثير من العلماء. فليعلمهم العلماء إذن، وليقدموا لهم ما استطاعوا من خدمات جليلة على شريطة أن يعلموهم علمًا لا فلسفة ولا لاهوتًا. وربما كان الفلاسفة المعاصرون أيضًا في حاجة إلى مثل هذا التحذير؛ فإنه لما كان عدد كبير من الفلاسفة في بدء نشأتهم علماء في اللاهوت، كان من الطبيعي أن تحسن العلاقات وتتوثق بين

(١) نسبة إلى أرل بردج ووتر الثامن (١٧٥٦ – ١٨٢٩): كان عالمًا طبيعيًّا وأثريًّا كبيرًا وقد ترك في وصيته ثمانية آلاف جنيه تنفق على كتّاب هذه الرسائل، وهي مزيج من الفلسفة والعلم والدين نشرت بين سنة ١٨٣٣ وسنة ١٨٤٠. (المترجم)

الفلسفة والدين؛ وهذه ظاهرة نجد أثرها واضحًا جليًّا في الجزائر البريطانية بوجه خاص؛ فإن جمهورًا كبيرًا من فلاسفتها من أكبر أنصار الدين والمدافعين عن عقيدته. وربما كان السر في هذا أن الظروف والمؤسسات العلمية (مثل وقف جفورد) تشجع بالفعل على انتهاج هذه السبيل من جهة، وتعلي من قدر من ينتهجها من جهة أخرى. ولكن خير للفلسفة أن تتحرر تمامًا من ربقة العبودية لعلم اللاهوت، وأن توالي البحث في مسائلها الكونية مستقلة بقدر ما تسمح به الضرورة عن كل مؤثر خارجي.



المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب ومرادفاتها العربية

A

Absolute	المطلق (تستعمل غالبًا ويراد بها الله)
Absolute Experience (rOyce" Bradley)	الإدراك المطلق
Absolute Good	الخير المطلق
Absolute Idealism	المذهب المثالي المطلق
Abstraction	المعنى المجرد
Abstract Universals	الكليات
Activity	الفعل (أن يفعل)
Affirmation	الإثبات: الإيجاب
Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	مذهب الإيثار
Animal - faith	الاعتقاد الفطري
Anthropomorphic	مشبه
Anthropomorphism	القول بالتشبيه
Apriori	أولي

Apriori judgments	الأوليات (من القضايا)
Assumption	دعوى
Atheist	ملحد
Atheism	الإلحاد
Attribule	صفة
Attributive Monism	القول بوحدة الصفات
Attributive Dualism	القول باثنينية الصفات
Attributive Pluralism	القول بتعدد الصفات
Automatic writing	الكتابة الآلية
Axiology	مبحث القيم

B

Behaviour	السلوك
Being	موجود أو الوجود
Being in Consciousness	الوجود الذهني
Biotism	مذهب القائلين بالحياة

C

Categories	المقولات
Cause	العلة
Causal	علي
Causality	العلية
Causation	العلية
Causal connections	العلاقات العلية
Cognition	الإدراك: العلم
COgnitive State	حالة عقلية إدراكية
Coexistence	التلاقي في الوجود

Common Sense	(الرأي المشترك) الذوق الفطري
Common sense belief	حكم الذوق الفطري
Comprehension	الإدراك
Compresence : togetherness	المعية
Conation	النزوع
Concept	المعنى
Conception	الإدراك المعنوي
Concrete	اسم الذات
Concrete universal (Bosanquet)	الكلي الذاتي (الكل)
COnscience	الضمير
COnsciousness	الشعور: الوعي
Contemplation	التأمل: الروية
Contingent	الممكن
Contingency	الإمكان
Continuous	متصل
Continuity	الاتصال
Continuum	المتصل
Correlation	التضايف
Correlatives	المتضايفان
Cosmos	العالم: الكون
Cosmic spirit	الروح الكونية
Creation	الخلق
Creative evolution	التطور الإبداعي
Creed	مذهب: عقيدة
Critical idealism	المذهب المثالي النقدي
Critical philosophy	الفلسفة النقدية

D

Deity	الإله
Denial - negation	السلب
Determination	الجبر
Determinism	القول بالجبر
Deterministic laws	قوانين جبرية
Dialectic (Hegel.)	طريقة هيجل المنطقية
Discursive reason	العقل النظري
Divinity	الألوهية
Doctrine	مذهب
Dogmas	العقائد الدينية
Dualism	القول بالاثنينية أو الثنوية
Duality	الاثنينية: الثنوية
Duration (Bergson)	الدهر

E

Ego	الأنا (الذات)
Element	عنصر: اسطقس
Emergent evolution	التطور الفجائي
Empirical	تجريبي
Empiricism	مذهب التجريبيين (مذهب المشبهة: ابن سينا)
Empirical cognition - experience	الحالة الشعورية الإدراكية
Energism	مذهب الطاقة
Emotion	انفعال وجداني
Entelechy	الصورة: الكمال: الفعل

Epistemology	مبحث العلم: نظرية المعرفة
Epistemological scepticism	الشك في إمكان العلم
Epiphenomena	الظواهر العرضية
Epiphenomenalism	القول بعرضية العقل
Evolutionism	مذهب التطور
Experience	خبرة (أحيانًا إدراك)

F

Fact	حقيقة واقعة
Feeling	وجدان
Fictionism - Philosophy of "as if"	(المذهب الأسطوري: فلسفة كأن)
Finite	جزئي: متناه
Finite minds	العقول الجزئية
Flux	التغير
Fluxionism (opp. Substantiatism)	مذهب التغير (القول بتجدد الأعراض)
Form	صورة: مثال
Formal	صوري: شكلي

G

Gnostic	العارف (غنوسطي)
Gnosticism	الأدرية
Godhead	الألوهية

H

Harmony	الانسجام: التناسب

Highest good	الخير الأعظم
Holism (General Smuts)	فلسفة «الكل»
Hypostatise	يجسم
Hylozoism	القول بحيوية المادة

I

Idea	فكرة
Ideal	مثال
Idealism	المذهب المثالي
Identity	الهوية: الهوهو: الذاتية
Immanent (opp. trarscenden)	داخل في: باطن
Immediate experience	الخبرة المباشرة
Immediate feeling	الوجدان المباشر
Immediate perception	الإدراك الحسي المباشر
Immortality	البقاء: الخلود
Implication	التضمن
Individuality	الفردية
Instrumentalism	مذهب الذرائع
Intellect	العقل
Intensional (Scholastic) - referential (modern)	دلالة اللفظ على الأفراد
Intrinisic value	القيمة الذاتية
Introspection	التأمل الباطني
Intuition	الذوق: البديهة
Intuitionism	المذهب الذوقي

J

Judgment	الحكم

K

Knowable	المعلوم
Knowledge	العلم
Knowledge by acqaintance	المعرفة بالشيء

L

Libertanianism	القول بالاختيار

M

Manifestation	مظهر: مجلى
Materialism	المذهب المادي
Matter	المادة: الهيولي
Mechanism	المذهب الآلي
Mechanical causation	العلية الآلية
Mechanical theory	النظرية الآلية
Mediumship	وسيط
Metaphysics	(الميتافيزيقا) علم ما بعد الطبيعة
Method of agreemnt	قانون الاتفاق (في المنطق)
Method of concomitant variation	قانون التغير النسبي (منطق)
Method of difference	قانون الاختلاف (منطق)
Monads	الذرات الروحية
Monadism	مذهب الذرات الروحية
Moral obligation	التبعة الخلقية
Moral principle	المبدأ الخلقي

Moral value	القيمة الخلقية
Multiform pluralism	القول بتعدد الكثرة
Mysticism	التصوف
Mystical experiences	أحوال الصوفية
Mystical realism	المذهب التصوفي الواقعي
Myth	أسطورة

N

Natural selection	تنازع البقاء
Naturalism	المذهب الطبيعي
Neutral monism (Russell)	مذهب الوحدة المتعادلة
Neutreal stuff	المادة المتعادلة
ea - Kantianism	المذهب الكانطي الجديد
Neo - transcendentalism	المذهب التجريدي الجديد
Noematic -Noetic	معقولي - عقلي Husserl
Noological method	Eucken طريقة البحث العقلي الصرف
Norms	قوانين أو مقاييس
Normative	معياري

O

Object	عين أو موضوع
Object as such (Gegenstand - theorie)	الموضوع من حيث هو
Objective	عيني أو موضوعي
Objective immortality	البقاء أو الخلود العيني
Objective Qualities	الكيفيات العينية

Ontology	مبحث الوجود
Ontological idealism	مذهب الوجود المثالي
Ontological fluxionism	مذهب الوجود المتغير
Ontological substantialism	مذهب الوجود الجوهري

P

Panlgoism	القول بالعقل العام
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Particualr	جزئي
Passive	منفعل
Perception	الإدراك الحسي
Personality	الشخصية
Phenomena	الظواهر
Phenomenalism	مذهب القائلين بالظواهر Hegel & Husserl
Phenomenology	مبحث الظواهر
Philosophic scepticism	الشك الفلسفي
Pluralism	مذهب الكثرة
Plurality	التعدد
Plurality in unity	وحدة الكثرة
Point instants	الآنات
Positivism	المذهب الوضعي
Postulate	فرض
Potentiality	القوة
Practical reason	العقل العملي
Pragmatism	المذهب العملي

Prehensions	روابط
Presupposition	افتراضات
Primary qualities	الكيفيات الأولى
Principle of cuasation	قانون العلية
Principle of contradiction	قانون التناقض
Principle of determinism	قانون الجبر
Principle of indeterminism	مبدأ الإمكان الصرف
Psychical factors (Broad)	العوامل النفسية
Psychical phenomena	الظواهر النفسية
Psychoid (Driesch)	العقل غير المكتسب
Purposive activity	الأفعال الغائية
Pure motion - space - time (Alexander)	الحركة البحتة

Q

Quality	الكيف
Quantity	الكم

R

Rational soul	النفس الناطقة
Rationalism	المذهب العقلي
Reality	الحقيقة
Realism	المذهب الواقعي
Recapitulation theory	نظرية الإعادة
Reflection	النظر
Relation	النسبة: الإضافة
Relativity theory	النظرية النسبية

S

Scepticism	مذهب الشك
Secondary Qualities	الكيفيات الثانية
Self contradiction	التناقض الذاتي
Self - consciousness	الشعور بالذات
Self - determination	الجبر الذاتي
Sense	حاسة
Sensum (plu. sensa: Broad)	المحس
Sense data	مادة الحس
Sense perception	الإدراك الحسي
Sensation	الإحساس
Sensible world	العالم المحسوس
Simutaniety	التلاقي في الزمان الواحد
Soul	النفس
Speculation	البحث النظري
Speculative reason	العقل النظري
Spirit	الروح
Spiritual categories	المقولات الروحية
Spiritual monism	القول بوحدة الروح
Spiritual pluralism	القول بتعدد الروح
Spiritual vision	الشهود
Spontanious generation	التولد التلقائي
Stuff - Matter	الهيولي

T

Teleology	الغائية
Tertiary qualities	الكيفيات الثالثة
Thatness	الآنية
Theism	مذهب المؤلهة
Theory of knowledge	نظرية المعرفة
Theory of psycho-pysical - parallelism	نظرية الموازاة بين الجسم والعقل
Thing - in - itself	الشيء بالذات
Transcendental	تجريدي
Transcendental being-Absolute - Spirit	الوجود المطلق: الروح المطلق
Transcendental Criticism	الفلسفة النقدية التجريدية
Transcendentalism	مذهب التجريد
Tychism	مذهب القائلين بالصدفة

U

Uncoscioueness	اللاشعور
Uniformity	الاطراد في وقوع الحوادث
Uniform pluralism	القول بوحدة الكثرة
Universal	الكلي
Universal consciousness	العقل الكلي
Ultimate Reality	الحقيقة الأولى: المبدأ الأول
Ultimate values	المثل الأعلى: القيمة الذاتية

V

Value - experience - experience of value	إدراك القيم
Vitalism	المذهب الحيوي
Voluntarism	مذهب الإرادة

W

Whatness	الماهية

الفهرس

الفصل العاشر:

يقدم البروفيسور أ.وولف في هذا الكتاب وصفا لفلسفة المحدثين وأهم مميزاتها واتجاهاتها، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل مذهب خلاصات دقيقة مركزة عن عدد من الفلاسفة الذين يتمثل في فلسفاتهم ذلك الاتجاه، وقد بلغت عدة الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعة وثلاثين تتمثل فيهم النزعات الفلسفية والفلسفة العلمية في كل نواحيها وضروب نشاطها في أوروبا وأمريكا وإفريقيا الجنوبية.

إذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب الروحية الواردة في هذا الكتاب، صح لنا القول بأن مذاهب المحدثين والمعاصرين هي نظريات فلسفية علمية معا مستندة إلى وجهات نظرعلمية خاصة في التطور أو في تركيب المادة، أو في معنى الحياة، أو معنى الزمان والمكان وهكذا: وأن لا فرق في هذا الكتاب بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه.

من الفلاسفة الذين تم تناولهم في هذا الكتاب: برجسون، دريش، وليم جيمس، ديوي، فاينجر، هبهوس، لويد مورجان، هويتهد، مور، برود، ماكتجرت، وسنتيانا.



21-09-2017


ISBN 978 977 765 076 2
9 789777 650762

